

Binlerce kategoride milyonlarca PDF kitabı aşağıdaki web sitesinde bulabilirsiniz.
Veya Telegram kanalı üzerinden toplu şekilde indirebilirsiniz.

Ders kitapları, romanlar, çizgi romanlar, KPSS kitapları, YKS TYT AYT kitapları, kişisel gelişimden maceraya, İngilizce kitaplardan Rusça, Almanca ve diğeri dillerde kitaplara, tarihten siyasete, büyü kitaplarından felsefeye kadar birçok kitap bulunmaktadır.

Web Site: <https://1kitap1.com>

Telegram: <https://t.me/birkitap1>



GECE ÇÖKERKEN

Osmanlı'da Gece Hayatı

Avner Wishnitzer

ÇEVİREN / CAN GÜMÜŞ İSPİR

FOL

GECE ÇÖKERKEN

OSMANLI'DA GECE HAYATI

FOL* 237

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

TARİH 10
OSMANLI TARİHİ 03

GECE ÇÖKERKEN – OSMANLI’DA GECE HAYATI–
AVNER WISHNITZER

ÇEVİREN: CAN GÜMÜŞ İSPİR

ÖZGÜN ADI: *AS NIGHT FALLS: EIGHTEENTH-CENTURY
OTTOMAN CITIES AFTER DARK*
EDİSYON: © CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2021

YAYINA HAZIRLAYAN: CANSU AKSOY
REDAKSİYON: MAK GRUP MEDYA
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-8242-25-6

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: OCAK 2023

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

GECE ÇÖKERKEN
OSMANLI'DA GECE HAYATI

AVNER WISHNITZER

ÇEVİREN
CAN GÜMÜŞ İSPİR



AVNER WISHNITZER

Doktora çalışmasını Tel Aviv Üniversitesi'nde Ehud Toledano danışmanlığında tamamlayan Avner Wishnitzer, Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılın başından Birinci Dünya Savaşı'nın ardından yıkılışına kadar olan sosyal ve kültürel tarihiyle ilgileniyor. Zamanın tarihi, karanlık ve sessizlik, can sıkıntısı ve sakal üzerine yaptığı çalışmalarda gündelik hayatın sıradanlığında kaybolan detaylara tarihsel bağlamları içinde odaklanıyor. 19. yüzyılda hayalgücünün tarihine odaklanan başka bir proje üzerine çalışmalarına Tel Aviv Üniversitesi'nde devam ediyor.

Başlıca eserleri: *Reading Clocks alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire* [Alaturka Saatleri Ayarlama: Geç Osmanlı'da Zaman ve Toplum]; "Don't Want to Sleep: Night Life and Drinking in Eighteenth-Century Istanbul," *Ha-Mizrah ha-hadash*, 61 (2022): 79-106 [Hebrew]; "Usable Past for a Heating World: The Historical Discipline and the Climate Crisis," (On Barak ile birlikte), *Kri'ot Yisra'eliyot* 2 (2022): 65-75 [Hebrew]; "Timekeeping: Socio-Cultural and Political Aspects," in *Encyclopaedia of Islam*, (2021); "Yawn: Boredom and Powerlessness in the Late Ottoman Empire," *Journal of Social History*, 55, 2 (2021): 400-425; "Kerosene Nights: Light and Enlightenment in Late Ottoman Jerusalem," *Past & Present*, 248, 1 (2020): 165-207; "Beneath the Mustache: A Well-Trimmed History of Facial Hair in the Late Ottoman Empire," *Journal of Social and Economic History of the Orient*, 61(2018): 289-326.

CAN GÜMÜŞ İPSİR

Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler mezunu. Yüksek lisans eğitimini Koç Üniversitesi Karşılaştırmalı Tarih ve Toplum Çalışmaları Programı'nda 19. yüzyılın ortalarından Cihan Harbi'nin çıkışına kadarki dönemde Osmanlı Devleti'nde halıcılığın gelişimi ve dönüşümünü emek perspektifiyle inceleyen çalışmasıyla tamamladı. Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nde doktora araştırmalarına devam ediyor. Güncel çalışmalarında, kent tarihi ve çevre tarihi incelemelerinin kesişiminde, geç Osmanlı İstanbulu'nda kamu sağlığı, hijyen ve arındırma pratiklerini inceliyor. Bir kızı, bir de kedisi var.

Başlıca eser ve çevirileri: "Altyapıları Görünür Kılmak: Geç Osmanlı İstanbulu'nda Tifo, Kolera ve Toplumsal Eşitsizlikler" (*Bitmeyen Hikaye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak* içinde, ed. İsmail Yaşayanlar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022). Çeviri makale: Nükhet Varlık, COVID-19 Zamanında Vebanın Tarihini Yeniden Düşünmek, (*Bitmeyen Hikaye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak* içinde, ed. İsmail Yaşayanlar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022).

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	11
GİRİŞ	14
1. KISIM	
GECEYE İLİŞKİN GERÇEKLER	
1	
HUZURSUZ ETMEK	39
2	
GÖRÜNMEYENİ DÜZENLEMEK	88
3	
KENTSEL BİLİNÇALTI	142
4	
MÜPHEMLİK VE MUĞLAKLIK	186
5	
IŞIĞI ÜRETMEK	236
2. KISIM	
GECEYE İLİŞKİN GERÇEKLER	
6	
İKTİDARIN NURU	277

	7	
GECE MUHAREBELERİ	327	
SONUÇ VEYA YENİ BİR GECENİN ŞAFAĞI?	376	
Ek:		
BU KİTAPTA SİCİLLERİN KULLANIMINA DAİR	390	
KAYNAKÇA	395	
DİZİN	439	

Walter G. Andrews (1939-2020) anısına

Gördi çün zulmet şebinden ol ayân İSKENDERİ

Mihri Hatun (ö.1515)

TEŞEKKÜR

Bu proje, 10 seneden biraz uzun bir süre evvel önce, University of Washington'daki doktora sonrası çalışmalarım sırasında bir şekilde beklenmedik bir toplantının ardından başladı. Seattle'a geldikten kısa bir süre sonra, insanlar o zamanlar yalnızca ismen tanıdığım Walter Andrews'la buluşmam gerektiğini söylüyordu. Osmanlı şiir dünyasından tamamen habersizdim ve de buna dair bilgi edinmeye yönelik herhangi bir ilgim yoktu. En nihayetinde buluştuğumuzda, Osmanlı gecelerine dair bazı fikirlerimi onunla kabaca paylaştığımda Walter beni dikkatlice dinledi ve Osmanlı şairlerinin benim gözlemlerimin pek çoğuna muhtemelen katılmayacağını nazik bir dille ifade etti. İtiraf etmem gerekirse Osmanlı şairlerine ne düşündüklerini sormak hiç aklıma gelmemişti. Fakat Walter'ın şiirden bahsetme tarzına dair bir şeyler beni cezbettti ve ne oluyor dememe kalmadan onun şiir-okuma grubuna katılmıştım bile. Sanki Walter bize geçmişte bir toplumun kolektif zihnine giden gizli bir yolu gösteriyor ve onun uzun ve dolambaçlı koridorlarında bize rehberlik ediyordu. Engin bilgisiyle bizi bir nüanslar ve müphemlik dünyasına soktu ve çoğu zaman utanç verici olan yanlış çevirilerimizi sabırla düzeltti. Neredeyse tesadüfi olan bir karşılaşma, büyüleyici bir entelektüel yolculuğa dönüştü.

Yıllar içinde ne zaman bir beyitle boğuşsam ya da bir mecaz konusunda kararsız kalsam Walter'ın tavsiyelerine başvurdum. Bu istişareler genellikle şiir ve siyaset, geçmiş ve bugüne dair; konuşulan, yazılan ve dile gelmemiş, insanlar arasında mübadele edilmiş ya da boşlukta kalmış -karanlık ve ilham, güzellik ve aşk gibi- kelimelere dair uzun sohbetlere dönüştü. Tüm bu kelimelerle ilişkili olan bu esere son

dokunuşlarımı yaparken, Walter bana hastalığından bahsetti. Onunla çalışmanın son hâlini paylaşılabilmeyi umarken, ona metni gönderdiğimde her şey için çok geçti. Bundan iki gün evvel onu kaybetmiştik. Her şeyden evvel son derece nazik, sıcak ve bilge bir insan olan, böylesine büyük bir akademisyen ve öğretmenden öğrenme imkânı yakaladığım için her zaman minnettar olacağım. Bu kitap onun anısına ithaf edilmiştir.

Pek çok arkadaşım ve meslektaşım bu kitaba çeşitli şekillerde katkıda bulundu. Araştırma asistanlarım Zeynep Üzümlü, Ramiz Üzümlü ve Omar Halabi'ye bilhassa minnettarım. Bu proje onların sadece sonsuz adanmışlıklarından, sağduyularından ve zekalarından değil, aynı zamanda disiplinler eğitimlerinden ve dil becerilerinden son derece istifade etmiştir. Zeynep, Ramiz ve Omar, kaynakları bulmak ve onları en verimli şekilde analize hazırlamak için bir rüya araştırma takımı oluşturdu. Ayrıca, bazı mühim noktalarda önemli iç görüşler ve ipuçları önerdiler ve onların peşine düşmem için beni teşvik ettiler. Ayrıca bu projenin ilk aşamalarındaki sıkı çalışmaları için Yoav Schwarz ve Sahar Mor Bostock'a müteşekkirim. Bu kişiler olmadan, bu çalışma çok daha zor olurdu ve kesinlikle bu denli keyifli olmazdı.

Bu projeye eşlik eden diğer rüya takımı Toplumsal Tarih Atölyesi'nden arkadaşlarım ve ortaklarımdır: On Barak ve Liat Kozma. On ve Liat eseri baştan sona ve bazı bölümleri birden çok kez okudular. Sayısız sohbette projenin bazı sorunları üzerine düşünmeme yardımcı oldular ve onların fikirleri ve yorumları bu çalışmayı önemli manada geliştirdi. Osmanlı şiirinin bir başka ustası olan arkadaşım Selim Kuru ne zaman yardıma ihtiyacım olsa hep yanımdaydı. Bunun için ona minnettarım. Bazı bölümlerdeki mantıklı ve duyarlı yorumlarını tereddütsüz benimsediğim Eyal Ginio'ya da müteşekkirim. Sicili anlamlandırmama yardımcı olduğu için Iris Agmon'a, ve bu kitapta tartışılan bazı meselelere dair düşüncelerimi keskinleştirmeme yardımcı olduğu için arkadaşım Hillel Cohen'e de şükranlarımı sunmak isterim.

Bu araştırma İSRAİL BİLİM VAKFI tarafından desteklenmiştir (sözleşme numarası 423/16). Bu destek için müteşekkirim. Ayrıca, Oxford Üniversitesi St. Antony's College'da muhteşem bir yıl geçirmemi mümkün kılan Misafir İsraili Bursu'nu (Visiting Israeli Fellowship) alma şansına nail oldum. Aron Shai ve Ronit Ackerman'a daimi destekleri, duyarlılıkları ve zor zamanlardaki anlayışları için teşekkür ederim. Ayrıca, St. Antony's'deki Ortadoğu Merkezi'ndeki insanlara ve bilhassa da merkezin başındaki Eugene Rogan'a oradaki vaktimi bu denli ufuk açıcı ve memnuniyet verici kıldıkları için teşekkür ediyorum. Yine Oxford'dan Aslı Niyazioğlu'na yaptığımız çeşitli harika sohbetler için ve eserin bazı bölümlerine dair içgörü sunan yorumları için teşekkür ediyorum. John-Paul Ghobrial ve onun seminerinin katılımcılarına bazı önemli geri bildirimleri için teşekkür ederim.

Cambridge University Press'te bu kitap üzerine çalışmayı gerçek bir zevk hâline getiren Maria Marsh, Daniel Brown, Atıfa Jiwa ve Thomas Haynes'e teşekkür ederim. Ayrıca düzeltiler için Franklin Mathews Jeberaj'a ve bilhassa Benjamin Johnson'a minnettarım. İsrail Ulusal Kütüphanesi İslam ve Ortadoğu Koleksiyonu küratörü Raquel Ukeles'e Kudüs Kadı Sicilleri'ne dair çalışmamı kolaylaştırdıkları ve Roger Ekirch'e özellikle mühim bir sohbet için teşekkür ederim. Ayrıca fikirleri ve destekleri için Ehud Toledano, Dror Ze'evi ve Avi Rubin'e; çok faydalı önerileri ve atıfları için Jens Hanssen, Amnon Cohen, Nurçin İleri, Adel Manna, Şerife Eroğlu Memiş, Mahmoud Yazbak, Ayşe Hilal Uğurlu, Yasemin Avcı, Deborah Shechter, Hay Eytan Cohen Yanarocak, Omri Eilat, Teddy Fasberg ve Idan Barir'e teşekkür borçluyum. Yayımlanmamış çalışmalarını benimle paylaşma nezaketini gösteren Peter Mackridge ve Feras Krimsti'ye, içki-yuvaları haritasını oluşturmama yardımcı olan Yener Koç'a özel teşekkürler.

Son olarak, gece gündüz demeden bana katlanmak zorunda kalan Hagit'e teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

Her daim uyanık, aydınlatılmış ve her şeyi meydanda olan bir dünyada, geçmişin karanlığına bakışın bize kazandıracağı çok şey var. Çelişkili bir biçimde, Osmanlı gecelerini çalışmanın bize kazandırdığı en mühim şey, görünmezliğin faydalarını ve maliyetini fark etmektir. Bu kitap, 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda –gündüz vakti gerçekleştirmesi pek de mümkün olmayan– iktisada, suça, siyasete, ibadete ve serbest zamana dair uğraşlar için gecenin biricik koşullar yarattığını gösterir. Gece rızk ve kardeşlik, haz ve kaçış sunar; güvenmeye, saklanmaya ve komplo kurmaya müsaade ederdi. Tüm bu imkânları, göze görünmez olabilmek yaratırdı. “Karanlıkta olmak” elbette bilmemenin güvensizliğini içerirken tanınmanın vaadini ve bilmiyor gibi davranmanın da faydalarını içeriyordu. Bu kitapta öne sürdüğüm üzere, erken modern dönemde bu saklanabilirlik, Osmanlı devlet ve toplumunda geniş kapsamlı sonuçlar doğurdu.

Sanılanın aksine, gözden kaybolmaya çalışanlar, yalnızca toplumsal ya da dinî açıdan marjinal olanlar değildi. Başkalığa hatta yıkıma olanak sağlayan gece, hegemonyaya da hizmet etti. Karanlık, kurulu düzene açıkça meydan okumadan iktisadi, siyasi, toplumsal, dinî ve cinsel baskıların ortadan kaldırılmasına izin verdi. Aslında devlet, alkol tüketiminden ve fuhuştan alınan vergilerden doğrudan yararlanıyordu. Karanlıkta olanlar karanlıkta kaldığı müddetçe, satıcılar, müdavimler ve devlet görevlileri, bunların hiçbirisi yaşanmamış gibi davranabilirdi. Bir diğer deyişle, gece herkesi saklayabilecek kadar karanlıktı. Gece, benliğin bir parçası olan ama yine de bilincin merkezinde yer almayan bir tür kolektif bilinçaltıydı.

Bu üretken ihmal, geceyi herkese eşit derecede açık olan pastoral bir fırsatlar diyarına dönüştürmedi. Daha zayıf ve fiziksel olarak daha kırılgan olanlar için görüşün zayıflaması ve bunun kamu güvenliği üzerindeki olumsuz etkileri, çoğunlukla, kapanma, bazen de korku ve şiddet anlamına geliyordu. Gece dışarı çıkanların ya başka şansı yoktu ya da gizlenebileceklerine, fiziksel güçlerine veya başkalarının onları koruyacağına güveniyorlardı. Bu kriterleri en iyi Osmanlıların bir zamanlar şöhretle anılan askerleri yeniçeriler karşılar. Yeniçeriler silahlıydılar, silah kullanma eğitimi almışlardı ve güçlü bir topluluk dayanışması geliştirmişlerdi. Resmî manada düzenin bir kolu olan, asi ve dinî açıdan karşıt bu birlikler, bilhassa geceleyin esaslı bir düzensizlik kaynağına dönüştü. 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde, askerî yenilgiler ve iç istikrarsızlıklar bağlamında, reform yanlısı çevreler daha merkezî ve ortodoks bir düzen için ısrar etmeye başladı. Yeniçerilerin asiliklerine, kentte yol açtıkları şiddete ve karşıt tasavvufi eğilimlerine –ve ilişkili olarak tüm bunların örselenmeden gelişmesini mümkün kılan geceye– daha az hoşgörü gösterir oldular. 1780’lerden itibaren yeniçeriler ile saray arasında karanlığın perdesi altında, ilan edilmemiş bir savaş başladı. Bu, Sultan II. Mahmud tarafından Haziran 1826’da ordunun kapatılması ve ardından Bektaşî tasavvuf düzeninin baskılanmasıyla sonuçlandı. Mahmud’un zaferi padişahın otoritesinin geceyi kuşatmasına direnen ve geceyi, muhalefet ve özgürlük kadar, bir şiddet ve güvensizlik aralığı olarak muhafaza eden güçleri ortadan kaldırdı. Kısa süre içinde, sultanın doğrudan otoritesi altında geceye dair yeni bir gerçeklik oluşmaya başladı.

Bu çalışmada, gece “gerçek” tarihin sözde gerçekleştiği günler arasında karanlık bir koridor olarak ele alınıp reddedilmeyecek; gecenin erken modern Ortadoğu’nun temel toplumsal, kültürel ve siyasi süreçlerini şekillendirmede görünmez ama hayati –bir bakıma karanlık madde gibi– olduğu gösterilecektir.

Karanlığı Yeniden Değerlendirmek, Uykuyu Yeniden Düşünmek

Gecenin verimliliğine dair duyarlılığım son birkaç onyılıda gecenin dönüşümüne ve özellikle de yapay ışıklandırmaya dair hâlihazırda oldukça geniş kapsamlı ve hâlen gelişmekte olan literatüre dayanıyor. Bu eğilime katkı sunan çeşitli unsurlar bulunmaktadır. En önemlisi, dış ortam aydınlatmasının ekonomik maliyetine, yol açtığı muazzam miktardaki karbon emisyonuna ve hem insanlar hem de insan olmayanlar üzerindeki olumsuz etkilerine dair artan farkındalıktır. Çeşitli akademik alanlarda çalışan bilim insanları “ışık kirliliğinin” kamu sağlığı, kent sakinlerinin iyi olma hâli, yerel ekosistemler ve yıldız görünürlüğü açısından etkilerini araştırıyor. Hükümetler ve sivil toplum kuruluşları kamuyu bilgilendirmek ve dış mekân aydınlatması için daha katı tedbirler uygulamak üzere çalışıyor.¹ Nesillerdir tehlike ve kötülükle ilişkilendirilen

¹ Geceye ilişkin gerçekliklerin hızlı dönüşümüne ve bunun ortaya çıkardığı sorulara dair iyi ve yakın tarihli bir özet için, bkz. Luc Gwiazdzinski, Marco Maggioli, and Will Straw, “Géographies de La Nuit/Geographies of the Night/Geografie Della Notte”, *Bollettino Della Soci- Età Geografica Italiana*, 1 (2018), 9–22. Geceleyin ışığa maruz kalmanın insan sağlığına olumsuz etkileri için örneğin bkz. Ron Chapesiuk, “Missing the Dark: Health Effects of Light Pollution”, *Environmental Health Perspectives*, 117(1) (January 2009), A20–A27; YongMin Cho vd., “Effects of Artificial Light at Night on Human Health: A Literature Review of Observational and Experimental Studies Applied to Exposure Assessment”, *Chronobiology International*, 32(9) (2015), 1294–1310; C. A. Wyse vd., “Circadian Desynchrony and Metabolic Dysfunction; Did Light Pollution Make Us Fat?” *Medical Hypotheses*, 77(6) (December 2011), 1139–44. Aşırı aydınlatmanın ekosistemlere ve belli türlere etkisi için örneğin bkz. Kevin J. Gaston vd., “Review: Reducing the Ecological Consequences of Night-Time Light Pollution: Options and Developments”, *Journal of Applied Ecology*, 49(6) (December 1, 2012), 1256–1266; F. Hölker vd., “Light Pollution as a Biodiversity Threat”, *Trends in Ecology and Evolution*, 12 (2010), 681–682; Catherine Rich and Travis Longcore (ed.), *Ecological Consequences of Artificial Night Lighting* (Washington, DC: Island Press, 2006); Kevin J. Gaston vd., “The Ecological Impacts of Nighttime Light Pollution: A Mechanistic Appraisal”, *Biological Reviews*, 88(4) (November 2013), 912–927. Işık kirliliği ve bunun bedelleri üzerine disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek üzere son on yılda çeşitli ulusal ve uluslararası araştırma inisiyatifleri kurulmuştur. Bunlar arasında the *Loss*

dolayısıyla da fethedilmesi ve etkisiz hâle getirilmesi gereken bir alan olarak görülen karanlık, korunması gereken önemli bir aralık olarak yeniden ortaya çıkıyor.² Öyle görünüyor ki insanlık için daha parlak bir gelecek esasında daha karanlık olabilir.³

Aşırı aydınlatmaya dair eleştirel yaklaşımlar, gecenin tarihi, sosyolojisi, coğrafyası ve antropolojisine dair ilginin canlanmasına yol açtı. Şu ana kadar yürütülen araştırmalar 17. yüzyıldan itibaren modern anlamda gecenin oluşumuna dair kavrayışımızı geliştirse de bu araştırmaların çoğu Avrupa ve Kuzey Amerika'yla sınırlı kaldı.⁴ Dünyanın geri kalanında

of the Night Project [Gecenin Kaybı Projesi], www.verlustdernacht.de/about-us.html (17 Haziran 2019'da erişildi); the Consortium for Dark-Sky Studies [Karanlık Gökyüzü Konsorsiyumu], <http://darkszystudies.org/> (17 Haziran 2019'da erişildi); ve Artificial Light at Night [Geceleyin Yapay Işık], www.artificiallightatnight.org (17 Haziran 2019'da erişildi) yer alır. Eğitim vasıtasıyla daha karanlık geceleri teşvik etmek amacıyla yakın zamanda pek çok uluslararası STK kurulmuştur.

² Karanlığın önemi ve karanlığı muhafaza etmek için mevcut çabalara dair, bkz. Paul Bogard, *The End of Night: Searching for Natural Darkness in an Age of Artificial Light* (New York: Back Bay Books/Little, Brown & Co., 2014). Karanlık gökyüzü rezervleri için, bkz. Josiane Meier, "Designating Dark Sky Areas: Actors and Interests", *Urban Lighting, Light Pollution and Society* içinde, Josiane Meier vd. (ed.) (New York: Routledge, 2014), 177–196.

³ Bu bakış açısı, Erkner, Berlin'de "Loss of the Night" [Gecenin Kaybı] Projesi kapsamında "The Bright Side of the Night" [Gecenin İyi Tarafı] atölyesinde tartışılmıştır (21-22 Haziran 2013). Geleceğin daha karanlık yapay ışıklandırma manzaraları için bkz. Kevin J. Gaston vd., "Review: Reducing the Ecological Consequences of Night-Time Light Pollution: Options and Developments", *Journal of Applied Ecology*, 49(6) (2012), 1256–1266.

⁴ Erken Modern Avrupa'da geceye dair örneğin bkz. A. Roger Ekirch, *At Day's Close: Night in Times Past* (New York: Norton, 2005); Alain Cabantous, *Histoire de la Nuit: XVII^e–XVIII^e siècle* (Paris: Fayard, 2009); Craig Koslofsky, *Evening's Empire: A History of the Night in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Sophie Reculin, "Le règne de la nuit désormais va finir: L'invention et la diffusion de l'éclairage public dans le royaume de France (1697–1789)" (Charles de Gaulle University, 2017); Darrin M. McMahon, "Illuminating the Enlightenment: Public Lighting Practices in the Sicèle Des Lumières", *Past and Present*, 240(1) (2018), 119–159; Mark J. Bouman, "Luxury and Control: The Urbanity of Street Lighting in Nineteenth Century Cities", *Journal of Urban History*, 14(1) (1987), 7–37; Wolfgang Schivelbusch, *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of

geceye dair gerçeklikler, algılayışlar ve tecrübeler üzerine çok daha az şey biliniyor. Ortadoğu çalışmaları alanında geceye dair meseleler hakkında neredeyse hiç çalışma bulunmuyor. Mevcut çalışmalar ise neredeyse tamamen geç 19 ve erken 20. yüzyıla odaklanıyor.⁵ Tüm bunların neticesinde geniş kapsam-

Califonia Press, 1995); Lettie S. Multhauf, "The Light of Street Lanterns: Street Lighting in 17th-Century Amsterdam", *Technology and Culture*, 26(2) (1985), 236–252; Bryan Palmer, *Cultures of Darkness: Night Travels in the Histories of Transgression* (New York: Monthly Review Press, 2000). Ayrıca bkz. Matthew Beaumont, *Nightwalking: A Nocturnal History of London from Chaucer to Dickens* (Londra: Verso, 2015).

- ⁵ Geceye dair meselelerin sistematik bir değerlendirmesi için bkz. Nurçin İleri, "A Nocturnal History of Fin de Siecle Istanbul", yayımlanmamış doktora tezi, Binghamton University (2015); Jens Hanssen, *Fin de Siecle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 193–202; Daniel-Joseph MacArthur-Seal, "Intoxication and Imperialism: Nightlife in Occupied Istanbul, 1918–1923", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 37(2) (2017), 299–313; G. Carole Woodall, "Decadent Nights: A Cocaine Filled Reading of 1920s Post-Ottoman Istanbul", *Mediterranean Encounters in the City: Frameworks of Mediation between East and West, North and South* içinde, Michela Ardizzoni and Valerio Ferme (ed.) (Lanham: Lexington, 2015), 17–36; Avner Wishnitzer, "Eyes in the Dark: Nightlife and Visual Regimes in Late Ottoman Istanbul", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 37(2) (2017), 245–261; Avner Wishnitzer, "Kerosene Nights: Light and Enlightenment in Late Ottoman Jerusalem", *Past & Present* (tarih yok); Sibel Zandi-Sayek, *Ottoman Izmir: The Rise of a Cosmopolitan Port, 1840–1880* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012), 26–29. İmparatorlukta havagazının gelişiminin bir değerlendirmesi için bkz. Sertaç R. Kayserilioğlu, Mehmet Mazak, and Kadir Kon, *Osmanlı'dan Günümüze Havagazının Tarihçesi*, 3 cilt (İstanbul: İGDAŞ, 1999). Daha erken döneme dair eleştirilen incelemeler yalnızca "How Dark Is the History of the Night, How Black the Story of Coffee, How Bitter the Tale of Love: The Changing Measure of Leisure and Pleasure in Early Modern Istanbul", *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean* içinde Arzu Öztürkmen and Evelyn Birge Vitz (ed.) (Turnhout: Brepols Publishers, 2014), 243–269; Jonathan P. Allen, "Up All Night Out of Love for the Prophet: Devotion, Sanctity, and Ritual Innovation in the Ottoman Arab Lands, 1500–1620", *Journal of Islamic Studies*, 30(3) (2019), 303–337; Avner Wishnitzer, "Into the Dark: Power, Light and Nocturnal Life in 18th-Century Istanbul", *International Journal of Middle East Studies*, 46(3) (2014), 513–531. Geceye ilişkin performanslara ve eğlence biçimlerine dair rastlantısal betimlemeler başka çalışmalarda da yer alır. Örneğin bkz.: Metin And, *Kırk Gün Kırk Gece: Eski Donanma ve Şenliklerde Seyirlik Oyunları* (İstanbul: Taç Yayınları, 1959); Necdet Sakaoğlu and Nuri Akbayar, *Binbir Gün Binbir Gece: Osmanlı'dan Günümüze İstanbul'da Eğlence Yaşamı* (İstanbul: Deniz Bankası, 1999); Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve*

lı bir insan faaliyeti bilinmezliğini koruyor. Aynı zamanda, Ortadoğu’da geceye dair araştırmaların yetersizliği, Avrupa ve Kuzey Amerika tecrübesini diğer bölgelerin kıyaslandığı arketip bir model olarak kuruyor.

Osmanlı geceleri Ortaçağ ve erken modern Avrupa geceleriyle bazı ortak özellikler taşısa da, özgünlükleriyle de eşit derecede mühimdir. Önemli Avrupa kentlerinde gecenin tarihi çoğunlukla sokak aydınlatmasının geliştirilmesi ekseninde anlatılmış, Osmanlı kentlerinin sokakları ise 18. yüzyıl boyunca kasvet altında kalmıştır.⁶ Osmanlı örneği, bu sebeple, karanlığın kentleşmeden yönetim aygıtlarının genişlemesine erken moderniteye özgü olağan süreçlerde nasıl yer aldığı ve bunlarla nasıl etkileşime girdiğini test etmek için ilginç bir laboratuvar sunar. Bu süreçleri arka planına konumlandırılan bu çalışma, geceye özgü belli başlı tecrübeleri, gece hayatının biricik geleneklerini, kültür temelli uygulamaları ve karanlığın ve ışığın temsilini yeniden ele almayı amaçlar. Böyle bir inceleme, oldukça farklı bir gece gerçekliğine ulaşmayı ve alternatifleri hayal etmemizi mümkün kılar. Böylece, aşırı derecede aydınlanılmış geceler ile bunun maliyeti hakkındaki mevcut tartışmalara katkı sunabilir.

Katkı sunmayı umduğum ikinci tartışma ise –yine geceye dair mevcut gerçekliklerin hızlı dönüşümüyle yakinen ilgili olan– geçmiş ve şimdiki toplumlarda uykunun incelenmesidir. Taşınabilir bilgisayarlar ve internet başta olmak üzere yeni teknolojiler işi eve taşımayı mümkün kılarak “iş günü”yle

Tabirleri: Vol. 1 (İstanbul: Tarih Vakfı, 1995), 287–291; Refik Ahmet Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu (1453’ten 1927’ye Kadar)* (İstanbul: İletişim, 1993), 60–62, 92–95; Balıkhane Nazırı Ali Rıza, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 178–182; Öztekin, *Divanlardan*, 376–380, 251–271.

⁶ Sokak aydınlatmasının Avrupa’da geç on yedinci yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmasına dair örneğin bkz. Multhauf, “The Light of Lamp- Lanterns;” Wolfgang Schivelbusch, “The Policing of Street Lighting”, *Yale French Studies*, 73 (1987), 61–74; Schivelbusch, *Disenchanted Night*; Joachim Schlör, *Nights in the Big City: Paris, Berlin, London, 1840–1930* (London: Reaktion, 1998); Ekirch, *At Day’s Close*; Koslofsky, *Evening’s Empire*; Reculin, “Le Règne de la Nuit”.

çoğunlukla istirahat, aile, ibadet ve serbest zaman için ayrılan karanlık saatler arasındaki ayrımı bulanıklaştırdı. Yeni çevrimiçi eğlence ve tüketim araçları sanayileşme sonrası toplumlarda uyku zamanına dair baskıları daha da artırdı. Bu, hem işin hem de serbest zamanın uyku pahasına genişlemesine dair çok daha uzun bir süreçte kurulan en yeni bağlantıdır. Bu süreç aydınlatmanın sanayileşmesi ile bunu takiben işletmelerin ve radyo ve televizyon yayınlarının tüm gün açık kalmasıyla bir hayli yoğunlaştı.⁷

2013'te yayımlanan kitabı *7/24 Toplum*'da [*24/7 Society*] Jonathan Crary, kapitalizmin durmak bilmeyen ve insanları tam zamanlı üreticiler ve tüketicilere indirgeme tehlikesi barındıran yeni suretinin bizi tamamen kuşatmasını engelleyecek son bariyerin uyku olduğu hususunda uyarıyor.⁸ Birkaç sene evvel Netflix CEO'su Reed Hastings, âdeta Crary'ı doğrularcasına, şirketin HBO ya da Amazon'la rekabet etmediğini ifade etti: "Pazar payında bir hayli geniş bir zaman aralığı olan uykuyla rekabet ediyoruz."⁹

Uyku kalıplarındaki hızlı dönüşümler uyumanın dünyası üzerine beşerî ve sosyal bilimler alanlarında bir araştırma heyecanına yol açıyor. Uyku kalıplarının zaman, coğrafya ve toplumsal gruplar bazında farklılaştığı ve toplumsal sınıf, toplumsal cinsiyet, mevsim, teknoloji ve gece eğlencesi biçimlerinin yanı sıra diğer başka değişkenlerden de etkilendiği

⁷ A. Roger Ekirch, "The Modernization of Western Sleep: Or, Does Insomnia Have a History?" *Past and Present*, 226(1) (2015), 149–192; A. Roger Ekirch, "Sleep We Have Lost: Pre-Industrial Slumber in the British Isles", *The American Historical Review*, 106(2) (2001), 343–386. Bu sürecin daha erken safaları için örneğin bkz. Bouman, "Luxury and Control"; Schivelbusch, *Disenchanted Night*; Baldwin, *In the Watches of the Night*, bilhassa 35–37.

⁸ Jonathan Crary, *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep* (London/New York: Verso, 2013), 74. "7/24 toplumun" gelişimine dair ayrıca bkz. Luc Gwiazdzinski, *La Nuit, Dernière Frontière de la Ville* (La Tour d'Aigues: Éd. de l'Aube, 2005), 101–140.

⁹ Alex Hern, "Netflix's Biggest Competitor? Sleep", *The Guardian* (April 18, 2017), www.theguardian.com/technology/2017/apr/18/netflix-com-petitor-sleep-uber-facebook (17 Haziran 2019'da erişildi).

mevcut tartışmayla en alakalı olanlardır.¹⁰ Uykuya duyulan ihtiyaç biyolojik olmakla birlikte uyku zamanından uyku mekânlarına ve düzenlemelerine kadar uykuya dair her şey tarihsel olarak biriciktir ve toplumsal olarak inşa edilmiştir.

Ortadoğu’da uykuyu tarihselleştirmek, yaşamın bu önemli veçhesine dair kavrayışımızı geliştirmekle kalmayıp aynı zamanda güncel tartışmalara da katkı sunar. Yatak odalarımız hakikaten de istila edilirken uykusuz bir geleceğin distopik anlatılarını geçmişin uykularına dair barışçıl naif tasvirlerle karşılaştırmamak hususunda dikkatli olmalıyız. Dinlenmenin geleceğine dair her sohbet, eşitsizliklerle dolu geçmişini de içermelidir. Bu bağlamda, bu kitap, erken modern İngiltere’de ve Amerikan kolonilerinde çeşitli uyku bozukluklarının bilhassa halk tabakasından olan insanların dinlenmesini engelleyerek geniş kapsamlı bir yorgunluğa ve ilişkili sağlık problemlerine yol açtığını gösteren¹¹ Roger Ekirch’in izini takip eder. Bu hususta kendisine katılsam da, Ekirch’in bir diğer katkısı olan ve “parçalı uyku” olarak ifade ettiği uyku düzenine dair Osmanlı kaynaklarında pek az bilgi bulabildim. Ekirch’in oldukça etkili araştırmalarına göre sanayileşme öncesi Avrupası’nda uyku, Avrupa dillerinin çoğunda “birinci uyku” ve “ikinci

¹⁰ Uyku örüntülerindeki değişikliklerin tarihsel incelemesi için bilhassa bkz. Ekirch, “The Modernization of Western Sleep”; Ekirch, “Sleep We Have Lost”; Sasha Handley, *Sleep in Early Modern England* (New Haven, CT: Yale University Press, 2016). Çeşitli toplumlarda uykunun topluma ve kültüre gömülü olmasına dair örneğin bkz. Matthew Wolf-Meyer, *The Slumbering Masses: Sleep, Medicine, and Modern American Life* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012); Peter Rensen, “Sleep without a Home: The Embedment of Sleep in the Lives of the Rough-Sleeping Homeless in Amsterdam”, *Night-Time and Sleep in Asia and the West: Exploring the Dark Side of Life*, Brigitte Steger and Brunt Lodewijk (ed.) içinde (London: Routledge, 2003), 87–107; Yasmine Musharbash, “Embodied Meaning: Sleeping Arrangements in Central Australia”, *Sleep around the World: Anthropological Perspectives* içinde, Katie Glaskin and Richard Chenall (ed.) (New York: Palgrave MacMillan, 2013), 45–60; Roger Ivar Lohmann, “Sleeping among the Asabano: Surprises in Intimacy and Sociality at the Margins of Consciousness”, *Sleep around the World* içinde, 21–44; Eric L. Hsu, “The Sociology of Sleep and the Measure of Social Acceleration”, *Time & Society*, 23(2) (2014), 212–234. Daha fazla çalışmaya 1. Bölüm’de değinilmiştir.

¹¹ Ekirch, “Sleep We Have Lost”; Ekirch, “The Modernization of Western Sleep.”

uyku” olarak bilinen iki faza bölünmüştü. Sanayileşme öncesi dönemde aileler akşam 9-10 gibi uyuyor, gece yarısında uyanıyor ve takip eden bir iki saati sükûnet içinde bir uyanıklık çerçevesinde koroya katılarak, okuyarak, dua ederek, sohbet ederek, seks yaparak ya da tefekkür ederek geçiriyorlardı. Sonrasında güneş doğana kadar birkaç saatliğine yeniden uyuyorlardı. Bu keşif, “normal” ve “doğal” olarak kabul ettiğimiz uyku anlayışı üzerinde kapsamlı sonuçlar doğurdu. Ekirch ve sonrasında da Sasha Handley, iki fazlı uykunun yaygın olduğunu ancak uyku zamanlarının kişisel, mevsimsel, maddi ve dinî faktörler temelinde değiştiğini işaret ettiler.¹² Bu kitap bu fotoğrafı daha da karmaşıklştırıyor. Mevcut belgelere göre Osmanlı İmparatorluğu’nda iki fazlı uyku yaygın görünmüyor. Avrupa bağlamında sanayi devrimiyle ve yapay ışıklandırmanın giderek yaygınlaşmasıyla ilişkilendirilmiş olan tek fazlı uzun uykunun Ortadoğu’da yüzyıllardır yaygın olduğu görülüyor.

Geniş kapsamlı son müdahalem ise Batı kültürlerinde tipik kabul edilen, görmeyi diğer duylara nazaran algısal ve kavramsal olarak ayrıcalıklı tutan “göz merkezli” [ocular-centrism] anlayış üzerinedir. Yüzyılı aşkın bir süredir, farklı alanlardan akademisyenler duylar arasında görünürde biyolojik olduğu kabul edilen hiyerarşinin büyük ölçüde “Batı’ya” özgü olduğu varsayılan kültürel bir inşa olduğunu göstermek için çalıştı.¹³ Modern öncesi gecelerin yarattığı görme bozukluğu bu iddiaların test edilmesini mümkün kılar. Bu koşullar altında, güven, itimat ve emniyetin önemli ölçüde sarsıldığı görülüyor. Buradaki inceleme, kültürün, insanın tüm duylarına aracılık ettiğinden kuşku duymaz. Fakat duylar arasındaki hiyerarşinin yalnızca kültürle inşa edilmediğine ve bunun yalnızca aydınlanma sonrası Avrupa’ya özgü ol-

¹² Ekirch, “Sleep We Have Lost”; Ekirch, *At Day’s Close*, 264–266, 300–302, 305–311.

¹³ Bu tartışma 2. Bölüm’de özetlenmiştir.

madığına dair yeni kanıtlar sunar.¹⁴ “Modern öncesi”, “Batı-dışı” bir toplum olan 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda insanlar bilmek için gözlerini kullanıyordu. Mesele gecede nizam ve hakikat tesis etmek olunca da her şeyden evvel ışığa ve görmeye güvendiler.

Karanlık ekolojiler

Tamamen karanlık bir kent manzarasını yeniden inşa etmek kent toplumunu insan olmayan çevresine konumlandırmak anlamına gelir. Son birkaç yıldır, Ortadoğu’nun çevresel tarihi nihayet önem kazanıyor gibi görünüyor ve öncesinde anladığımızı sandığımız süreçlere dair kavrayışımız ciddi manada değişiyor.¹⁵ Mevsimsel dönüşümlerin insanlara ve insan olmayanlara etkisi biraz dikkati çekmiş olsa da, ışığın ve karanlığın günlük döngüsü çok az ilgi görmüştür.

Literatürün diğer alanlarında da durum çok farklı değil. Modern gecenin günümüze ulaşan tarihi, gecenin Joakim Schlör’ün kelimeleriyle “gündüzün karanlık hâli”¹⁶ olmadığını açıkça gösterdi. Geceleyin gerçekleştirilen işler karanlık saatlere kadar kesintisiz olarak devam etmiyor. Aksine, gece bu etkileşimi temelden değiştiriyor. Bu yüzden, bu literatür, suç ve yasal yaptırımlardan sosyalleşme, cinsel maceralar, sarhoşluk ve siyasi yıkıma kadar karanlık sonrası yaşamın özgünlüklerine büyük vurgu yapar. Fakat bu çalışmalar, gece

¹⁴ Martin Jay bu noktaya kısaca da olsa değinmiştir. Bkz. Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (Berkeley: University of California Press, 1993), 5–6. Ayrıca bkz. Gwiazdzinski, *La Nuit*, 33–34.

¹⁵ Bazı önemli örnekler için bkz. Nükhet Varlık, *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World: The Ottoman Experience, 1347–1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2011); Alan Mikhail, *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

¹⁶ Schlör, *Nights in the Big City*, 55.

yaşamının kültüre bağlı olduğunu gecenin kendisinin ise verili olduğunu varsayar. Bir diğer deyişle, toplumsal olarak inşa edilmiş olan gece gerçekliğinin ötesinde dünyanın her yerinde bütün sene boyunca aşağı yukarı birbirinin aynısı olan doğal bir olgu mevcuttur.¹⁷

Bu, söz konusu geçmişlerin çoğunu en azından bir nebze-ye kadar ilgilendiren bir sürecin, insan toplumu ile “doğa” arasındaki bir tür kavramsal ayrımın gerçek görünmesine yol açan endüstriyel ışılandırmanın (ve ısıtmanın), sonucudur. Işılandırılmış ve ısıtılmış modern gece, “doğa”nın dalgalanmalarından koparılmış gibi görünüyor. Bu varsayımın uzun süre kabul görmüş olmasının ikinci nedeni ise mevcut tarihsel anlatıların sokak aydınlatmasının görel olarak erken yayılmaya başladığı ve aydınlatma projelerinin 19. yüzyılda yürürlüğe konduğu Avrupa ve Kuzey Amerika’ya odaklanmasıdır. Günümüzde bu bölgeler dünyanın en aydınlatılmış bölgeleridir.¹⁸

Daha evvel işaret edildiği üzere, 18. yüzyıl Osmanlı kentlerinde gecenin tarihi, kademeli bir aydınlatmanın tarihi değil, karanlığın hâlen hüküm sürdüğü bir tarihtir. İronik olarak, bu karanlık kent manzaraları, geceye özgü maddi ve çevresel karmaşıklıkları göz önüne serer. Karmaşıklıkları çözmek hâliyle zor olduğundan, “gece” altında genellikle aynılaştırılmış farklı “tipler”in ya da katmanların ayrıştırılması faydalı olabilir. Tanınmış coğrafyacı ve entelektüel Kâtip Çelebi (1609-1657) tam olarak bunu yapıyor. Günbatımından gün doğumuna uzanan “doğal ışık” (leyl tabı’ı) ile neredeyse aynı zamanda başlayan ama şafak vakti sona eren Şer’i gece arasında bir ayrım yapar.¹⁹

Çok benzer bir şekilde, ben de “astronomik gece”, “bi-

¹⁷ Erken modern gece tarihçileri gecenin çeşitli maddi ve çevresel veçhelerine daha duyarlı görünüyor. Örneğin bkz. “Le Règne de la Nuit”; Ekirch, *At Day’s Close*.

¹⁸ F. Falchi vd., “The New World Atlas of Artificial Night Sky Brightness”, *Science Advances*, 2(6) (10 Haziran 2016).

¹⁹ Kâtip Çelebi, *Tuhfetü’l-Ahyâr Fi’l-Hikem ve’l-Emsâl ve’l-Eş’âr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2539, n.d.), 474 (406). Daha net olmak gerekirse Şer’i gece boylamasına beyazlığın gerçekleştiği “birinci fecrin” aksine enlemesine

yolojik gece” ve “toplumsal gece” arasında bir ayrım yapacağım. Bu üç kategori birbiriyle ilişkilidir ama örtüşmezler. Astronomik gece, astronomik şafak ile astronomik alacakaranlık arasındaki periyottur. Uzunluğu sezondan sezona değişirken, sıcaklık, nem, yıldız görünürlüğü, gelgitler ve rüzgar rejimi gibi birtakım fiziksel olguları etkiler. Biyolojik zaman, sirkadiyen saatin uykuyu desteklediği zaman olarak tanımlanır ve bu, insanlar nezdinde aşağı yukarı astronomik geceyle örtüşür.²⁰ Fakat karanlık-ışık ve uyku-uyanıklık döngüleri arasındaki ilişki genetik, yaş ve cinsiyet gibi faktörlere bağlı olarak insandan insana hatırı sayılır düzeyde değişiklik gösterir.²¹

Astronomik ve biyolojik gece arasındaki ilişki, burada herhangi bir toplumda karanlık saatlerdeki insan yaşamını örgütleyen teknoloji, uygulama ve normların toplamı olarak tanımlayacağımız toplumsal geceyle daha da karmaşılaşır. Toplumsal gecenin hem astronomik hem de biyolojik geceden etkilendiğini ve en nihayetinde bunları etkilediğini söyleyebiliriz. Örneğin ucuz yapay aydınlatma, toplumsal gündüzün toplumsal gece pahasına uzamasını mümkün kılmıştır. Bu, 19. yüzyıl süresince ve 20. yüzyılın büyük bir bölümünde, medeniyetin doğayı fethetme mücadelesinde bir başka cephe olarak kabul edilmişti. Fakat toplumsal gecenin biyolojik geceden ayrılmasının kendi zararına olduğunu biliyoruz. Gece çalışmak, jetlag, uzayan serbest zaman aktiviteleri ve yapay ışıklandırma nedeniyle zamanı şaşan uykunun sirkadiyen ritmi bozduğu ve hastalık riskini artırdığı artık gayet iyi biliniyor.

beyazlığın gerçekleştiği “ikinci fecr”de biter (ya da *al-fajr al-kadhib*; yalancı fecir). Birinci fecrin şeriatta bir hükmü yoktur.

²⁰ T. C. Erren, J. V. Groß, L. Fritschi, “Focusing on the Biological Night: Toward an Epidemiological Measure of Circadian Disruption”, *Occupational and Environmental Medicine*, 74(3) (2017), 159–160; Simon N. Archer vd., “Mistimed Sleep Disrupts Circadian Regulation of the Human Transcriptome”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111(6) (2014), E682–E691.

²¹ Erren, Groß, Fritschi, “Focusing on the Biological Night.”

Yakın zamanda, uyku/uyanıklık arasındaki uyumsuzluğun gen ifadesindeki anahtar düzenleyicileri bozduğu ve şimdiye kadar kabul edilmiş olandan daha geniş kapsamlı sağlık sorunlarına yol açabileceği öne sürüldü.²²

Bu çalışma tamamıyla toplumsal geceye odaklanır. Buradaki amacım gecenin çevresel ya da post-hümanist bir tarihini sunmak değil, yine de antroposenik olan bir tarih anlatısını daha kapsamlı bir gece ekolojisinin içine konumlandırmaktır.²³ Bu ekoloji mevsime ve konuma göre değişir; iklimten, akıntılardan, gelgitlerden, floradan ve faunadan etkilenir. Örneğin akıntılar ve su sıcaklığı balıkların üremesi ve hareket kalıplarının yanı sıra bu sularda hareket eden ya da geçimleri için bu sulara bağlı olan insanları etkiler. Gece çöktüğünde, erken modern İstanbul'un balıkçıları denize açılır kendilerini gelgitlere ve akıntılara göre ayarlayarak sezonda mevcut olan balıkların peşine düşerdi (bkz. 1. Bölüm).

Kemirgenler de uyanıyor, yuvalarından uzaklaşıyor ve insanlara yaklaşıyorlardı. Sinekler ve pireler daha da hareketleniyor, konak insanlarını tam da hareketsiz vaziyette uzandıkları ve kendilerini savunamaz durumda oldukları anda, uykularında rahatsız ediyor; bazen de onlara hastalık bulaştırıyorlardı (bkz. 1. Bölüm). Kısacası, insanlar yataklarını, daha doğrusu döşeklerini, insan olmayanlarla paylaştılar. Işık kullanma ihtiyacı da coğrafya, flora ve faunayla temelden ilişkiliydi. Örneğin Avrupa'nın kuzeyinde ve Kuzey Amerika'da donyağı, bilhassa da balina yağı, maddi gücü geceleyin aydınlatma kullanmaya yetenlere hizmet ediyordu (özellikle 17. yüzyıldan itibaren). Balinalar için fazla sıcak olan ve balina avcılarının limanlarından epey uzakta bulunan Akdeniz'de de aydınlatma malzemesi olarak büyük ölçüde zeytinyağı, donyağı ve balmumu kullanılıyordu (bkz. 5. Bölüm).

²² Archer vd., "Mistimed Sleep."

²³ Meslek dışından olanların "gecenin ekolojisine" dair tartışmaları için bkz. Bogard, *The End of Night*, 124–157.

Toplumsal, maddi ve bir noktaya kadar da çevresel merceklerin kesişimiyle gerçekleştirilecek bir inceleme, genellikle birbirini dışlayan ya da taban tabana zıt evrensel ve mutlak birer varlık olarak değerlendirilen “kavramsal” aydınlık ile karanlığın ötesinde düşünmemize yardımcı olur. “Aydınlık ve karanlığı” çelişki ve çatışma için en etkili metaforlardan biri yapan tam da budur. Bu metafor, bu çalışmanın tarihî öznelerince de yaygın olarak kullanılmıştır. Fakat yaşanmış bir deneyim olarak aydınlık ve karanlık görelidir ve bağlamla ilişkilidir. Birbirleriyle iç içe geçmiş ya da farklı derecelerde “karışmış”tır. Geceleyin, ışık kaynaklarının her türlü sınırlıdır ve karanlıkla çevrilidir. Dahası, ışık kaynakları kendi gölgelerini yaratırlar. Karanlığın her türlü görelidir ve ay, yıldız veya yapay ışıklandırma fark etmeksizin hangi ışık kaynağı mevcutsa karanlık ondan etkilenir.²⁴

İşte bu nedenle, ne geceyi ilkel ve mutlak bir karanlıkla eş anlamlı ne de yapay ışıklandırmayı onu çevreleyen karanlıktan ayrı düşünmeliyiz. Bunun gerçek bazı tarihî sonuçları bulunuyor. Hükümdarlar “geceyi gündüze çevirmek” için önemli miktarda ışık (yani ateş) kullandı, dediğimde bu çabanın tamamının yalnızca karanlığın foyasıyla mücadelede mümkün hatta anlamlı olduğunu unutmamamız gerekiyor. Yeniçeriler karanlığı farklı biçimlerde kullandı dediğimde, kendi oryantasyonlarını tamamıyla yok etmeyen ama onlara bir hareket alanı sağlayan düzeyde bir karanlıktan istifade ettiklerini kastediyorum. Onlar da bir tür ışığa ihtiyaç duyuyordu. Kısacası, aydınlık ve karanlığı yalnızca kavramsal terimlerle, birbirinin zıttı ve birbirini dışlayan varlıklar olarak düşünürken eğilimlerimizin –ve tarihî öznelerimizin– tutsağı

²⁴ “Kontrol edilen karanlık” için bkz. Robert Shaw, “Controlling Darkness: Self, Dark and the Domestic Night”, *Cultural Geographies*, 22(4) (2015), 585–600. Toplumsal ve maddi bir aktör olarak ışık ile bir metafor olarak ışık arasındaki ilişki için bkz. Mikkel Bille and Flohr Tim Sørensen, “An Anthropology of Luminosity: The Agency of Light”, *Journal of Material Culture*, 12(3) (2007), 263–284.

olmamalıyız. Genellikle, insanların deneyimlediği –aslında aradığı– azami ı ışık *ya da* zifiri karanlık değildir. Aksine, kontrol edilebilir seviyede olan ve ihtiyaçlarına hizmet eden bir görünürlük ve gizlenebilirliktir.

Kitabın Çerçevesi ve Düzeni

Bu çalışmada çoğunlukla imparatorluk başkentine odaklanmam da kaynaklar elverdiği sürece dinî bakımdan mühim, diğer açılardansa marjinal bir konumda bulunan Kudüs'ün geceye ilişkin gerçekliklerinden de bahsedeceğim. İstanbul, çoğunluğun Türkçe konuştuğu bir metropoldü ve bir liman kenti olarak hizmet veriyordu. Kudüs ise Arap eyaletlerinin iç kesimlerinde kalan küçük bir sancak merkeziydi. Bir diğer deyişle, Kudüs İstanbul'dan büyüklük, nüfus yapısı, hâkim diller, denize yakınlık (dolayısıyla da dış dünyayla ilişkiler) ve etrafının kısmen yerine tamamen surlarla çevrili olması bakımlarından önemli ölçüde farklıydı. Dolayısıyla bu iki kent, geç Osmanlı İstanbulu'nda geceye dair aynı anda var olan gerçekliklerin geniş bir spektrumdaki iki ayrı aşırı ucuna işaret ediyor. Bunları birlikte incelemek de konuyu tek bir konuma odaklanmakla mümkün olandan daha kapsamlı bir şekilde kavramamıza imkân veriyor. Her iki kent incelense de, Kudüs bu araştırmada hem imparatorluk düzenindeki konumunun, daha da önemlisi ürettiği kaynakların daha az olmasının bir yansıması olarak ikincil konumda kalıyor. Bu sebeple, bazı bölümlerde (bilhassa 1, 4 ve 5. Bölümler) Kudüs'e bakmak önemli bir içgörü sağlarken diğer bölümlerde ise Kudüs'ün gerçekliklerine neredeyse hiç atıfta bulunulmuyor.

Dönem açısından, bu araştırma 1703'teki "Edirne Vakası"nı takiben imparatorluk sarayının Edirne'den İstanbul'a taşınmasıyla ve yönetici elitin kentteki nüfuzunu anıtsal inşalarla, alaylarla ve festivallerle yeniden ortaya

koymasıyla başlayan “uzun 18. yüzyıl” a odaklanıyor.²⁵ Bu bağlamda geceler, abartılı ışık gösterileriyle güç göstermek anlamına geldi. Aynı isyanın Kudüs’te de yansımaları olmuş ve yerel aktörler bu fırsatı toprak sahibi Naqıb al-Ashraf Mutiny’ye (1703–1705) karşı ayaklanmak için kullanmışlardır. İsyanın bastırılmasını takip eden dönemde yerel aktörler ile imparatorluk aktörleri arasında, Kudüs’te birbiriyle rekabet içerisinde olan seçkin aileler ile Müslüman nüfus ve dinî azınlıklar arasında yeni bir güçler dengesi oluşmuştur.²⁶ Merkezî otoritenin imparatorluk seçkinleri ve yerel seçkinlerden oluşan aktörlerce kontrol altında tutulduğu bu gibi güç dinamikleri 18. yüzyılın tamamını şekillendirmiştir. Çalışma, sırasıyla Yunan İsyanı’nın patlak vermesi, yenicilerin İstanbul’da ortadan kaldırılması ve Kudüs’ün Mısır’ın hırslı valisi Mehmet Ali Paşa tarafından işgal edilmesini takiben söz konusu dinamiğin dramatik olarak değiştiği 1820’lerde sona erer. Bu olaylar iktidar ilişkilerini alt üst etmiş ve her iki kentte de önemli iktisadi, idari ve siyasi değişimlere öncülük

²⁵ Tülay Artan, “Architecture as a Theatre of Life: Profile of the Eighteenth Century Bosphorus”, yayımlanmamış doktora tezi, Massachusetts Institute of Technology (1989); Shirine Hamadeh, *The City’s Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 2007); Rifaat Abou-El-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Leiden: Netherlands Historical-Archaeological Institute in Istanbul, 1984). “Uzun on sekizinci yüzyıl” kavramı son birkaç yılda Osmanlı tarihçilerince farklı tanımlanmış zaman dilimlerine atıfta bulunmak için kullanılmıştır. Örneğin bkz. Michael Talbot, *British- Ottoman Relations, 1661–1807: Commerce and Diplomatic Practice in Eighteenth-Century Istanbul* (Woodbridge: Boydell Press, 2017); Mikhail, *Nature and Empire*; Dana Sajdi, “The Barber of Damascus Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant” (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2013).

²⁶ Bu isyanın sebepleri ve sonuçları için bkz. “Adil ‘Manna’, *Tarikh filastin fı awakhir al-’ahd al-’uthmani*, 1700–1918: *qira’ajadi da* (Beirut: Muassasat al-dirasat al-filastiniyyah, 1999); Dror Ze’evi, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s* (Albany: State University of New York Press, 1996), 63–85; Minna Rozen, “Mered ha-naqib al- ashraf bi-yerushalayim ba-shanım 1702–1706 u-matsavam shel bney hahasut ba’ir”, *Cathedra: For the History of Eretz Israel and Its Yishuv*, 22 (1982), 75–90

etmiştir.²⁷ Her iki kentte de bu dönüşümler geceye ilişkin gerçeklikleri kademeli olarak değiştirmiştir.

Bu kitap iki ana kısımdan oluşur. Birinci bölümden beşinci bölüme kadar olan birinci kısım, gece hayatının çeşitli unsurlarını bir bakıma “sosyolojik” bir yaklaşımla ele alır. Değerlendirme, kentin gecesini örgütleyen normlar, hiyerarşiler ve ilişkilerle, bu yapıların söz konusu dönemde geçirdikleri değişim süreçlerinden daha fazla ilgilidir. Bahsedilen hususların çoğunda, erken 18. yüzyıl ile erken 19. yüzyıl arasında çok az bir dönüşüm gözlenmişti. Örneğin aydınlatmanın ekonomisi, ekolojisi ve teknolojisi çarpıcı kopuşlar sergilemez. Fakat ışığın siyasi kullanımı kent gecesindeki diğer bazı veçheler gibi önemli dönüşümlere şahit olmuştur. İkinci kısım bu dönüşümlerin bir kısmına, özellikle de geceye ait gerçeklikleri etkileyen siyasi süreçlere ve bu süreçlerde gecenin oynadığı role ayrılmıştır. Gecenin hem saray hem de muhalif unsurlarca –en başta da yeniçeriler ve yardımcı kuvvetler tarafından– farklı amaçlarla kullanımının hikâyesini anlatır.

“Huzursuz Etmek” başlıklı birinci bölüm, gece deneyimini görme bozukluğunu telafi etmek için epeyce başkalaşan işitme duyusu aracılığıyla yakalamaya çalışır. Buradaki temel iddiam, kente hükmeden zifiri karanlığın insanların kontrol duygu-

²⁷ 1820’lerde askerîye, ekonomi, hükümet ve devlet-toplum ilişkileri gerçekleşen dramatik dönüşümler ve dahası için örneğin bkz. Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 59, 133–147; Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged* (Harlow: Pearson Longman, 2007), 288–342; Donald Quataert, “Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720–1829”, *International Journal of Middle East Studies*, 29(3) (1997), 412–421; Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought Up to the Tanzimat: A Concise History* (Rethymno: Foundation for Research and Technology – Hellas – Institute for Mediterranean Studies, 2015), 171–174; Noémi Lévy, “Une Institution en Formation: La Police Ottomane à L’époque d’Abdülhamid II”, *European Journal of Turkish Studies*, 8 (2008). İbrahim Paşa yönetiminin Kudüs’te getirdiği değişiklikler için bkz. Yitzhak Hofman, “The Administration of Syria and Palestine under Egyptian Rule (1831–1840)”, *Studies on Palestine during the Ottoman Period* içinde, Moshe Ma’oz (ed.) (Jerusalem: Magness Press, 1975), 311–330.

sunu kaybetmelerine yol açarak geceye ilişkin epeyce gerçek tehlikelere dair duydukları korkuları artırdığıdır. Bölümün ikinci kısmı, temel işlevi bu tekinsizliği yok ederek insanların gözlerini kapatabilecekleri bir sığınak sunmak olan haneye odaklanır. İnceleme, uykuya hazırlanan insanlara eşlik eder ve korkuların ve gerçek tehlikelerin evde olduklarında dahi insanların güvenlik hissini zedelediğini ve uykularını bozduğunu gösterir. Geceye ilişkin tehlikeler, korkular ve musibetler evrensel gibi görünürken, bunların etkileri kişinin kullandığı baş etme yöntemlerine bağlı olduğundan farklıdır. Bu sebeple ikinci iddiam, gecenin insanları toplumsal hiyerarşilerden ve gündüzlerindeki maddi koşullardan özgürleştirmedir. İnsanlar, uykularında dahi eşitsizdiler.

“Görünmeyi Düzenlemek” başlıklı ikinci bölüm, tartışmayı dışarıya taşır. Karanlık çöktükten sonraki fiilî ve kavramsal düzenin altyapısının yanı sıra bu düzeni, ortaya çıkan görme bozukluğuna rağmen korumak için kullanılan yöntemleri inceler. Görünmemesi muhtemel olanları ve kontrol altında tutulamayan faaliyetleri sınırlamaya çalışan resmî fermanlar, mahalle toplulukları, loncalar ve ahlakçılar hep birlikte geceyi yaftalayan güçlü bir söylemle karanlık çöktükten sonra ihtiyatlı bir şekilde yine de dışarı çıkanlar için birtakım düzenlemeler oluşturdu. Yetkililer toplumsal mekanizmalar ve damgalamayı, özellikle çalkantılı zamanlarda, insanları geceyi gayrimeşru faaliyetlerin üstünü örtmek için kullanmaktan caydırmak için tasarlanmış sert cezai yöntemler aracılığıyla tamamladılar. Padişahlar korku saçarak karanlık kent üzerindeki esasen kırılğan otoritelerini bir nebze telafi etmeye çalıştı.

“Kentsel Bilinçaltı” başlıklı üçüncü bölüm, düzenin resmî mekanizmalarının ve kavramlarının derinine inerek karanlığa daha da yakınlaşır. Bu bölüm, devasa olmasına nazaran kısmen gizli kalan bir gece hayatı sahnesinin kapsamını ve bileşenlerini betimler. Daha sonra bu sahnenin uygulamaya konan tüm kısıtlama mekanizmalarına rağmen sahip olduğu dayanıklılığı açıklar. Kısaca ifade etmek gerekirse, gece, bu

çalışmanın tartışmaya açtığı dönemde her şeyden evvel sayıları hızla artmakta olan marjinal toplumsal grupları ve ekonomik imkânları kısıtlı olan kişileri cezbediyordu. Gece bu kişilere gündüzleri pek de mümkün olmayan geçinme ve eğlenme imkânını sunuyordu. Fakat geceye sığınanlar yalnızca “yaramaz” marjinal gruplar değildi. “Muteber” kent sakinlerinin yanı sıra yetkililer için de gecenin avantajları söz konusuydu. Karanlığın gerçekten de kör edici bir etkisi vardı. Fakat aynı zamanda göz yummaya da imkân tanıyordu. Gündüz gözüyle gerçekleştirilen ihlaller müesses nizama doğrudan meydan okumadığında tarafların tümü içki, kumar ve fuhuş yokmuş gibi davranmakta bir sorun görmüyordu. Uzun 18. yüzyıl boyunca İstanbul’un devasa gece hayatı manzaralarının görünmez olduğu ve gündelik düzenle açıkça çelişmediği müddetçe gelişmesine birkaç istisna dışında izin verildi.

“Müphemlik ve Muğlaklık” başlıklı Dördüncü Bölüm yolculuğa, resmî, muhafazakar ve muteber olandan uzaklaşarak devam eder. Önceki bölümler Osmanlı’da gece hayatını geceyi kısıtlamaya ve gözden kaybetmeye çalışan müesses nizamın bakış açısıyla değerlendirirken bu bölümde geceleyin gerçekleştirilen ibadet ve serbest zaman faaliyetlerinin bir kısmını bunları gerçekleştirenler nezdinde kavramayı öneriyorum. Bu şekilde değerlendirildiğinde gece, içki içerken saklanılacak karanlık bir dolap olarak değil, aksine mahremiyet ile dünyevi, platonik ve ilahi aşkı yeşertmek için gerekli ideal ortam olarak görünür. Esasen, gecede saklanmak ve kutlama yapmak yakından ilişkiliydi. Kendi gözleriyle “aydınlananlar”, yani geceleyin ibadet edenler ve eğlenenler, kendilerini uyuyan kitlelerden ayırdılar. Bu, bir çeşit ruhani elitizm duygusunun oluşmasını ya da hiç değilse bir çeşit topluluk dayanışması duygusunu pekiştirmeyi sağladı.

Karanlık bir nebze kadar herkesçe paylaşılan temel bir tecrübe olsa da, “Işığı Üretmek” başlıklı beşinci bölüm karanlığın da farklı kademelerde yayıldığını gösterir. Bu bölüm, eyaletlerden aydınlanma malzemeleri tedarik edip bu mal-

zemeleri İstanbul'a ve imparatorluğun iktidar örüntüsünde önem arz eden diğer noktalara yönlendiren ve aydınlanma önceliklerini belirleyen, merkezî olarak kontrol altında tutulan bir ağın ana hatlarını çizer. Aydınlatma temel bir meta olarak değerlendirildiğinden bu sistem hem yönetici elitin hem de toplumun genelinin ihtiyaçlarına hizmet ediyordu. Fakat "Osmanlı aydınlatma sistemi"ni şekillendirilen iktidar farklılıkları ve siyasi sebepler ışığa erişimi oldukça eşitsiz kıldı.

"İktidarın Nuru" başlıklı altıncı bölüm Osmanlı padişahlarının, bilhassa da Sultan III. Ahmed'in (1703-1730), kendi iktidarlarını pekiştirmek amacıyla bu eşitsizlikten nasıl yararlandığını gösterir. Bu bölüm, karanlığın yönetici elit için yalnızca bir imtihandan ibaret olmadığını aynı zamanda iktidarı, hiyerarşiyi ve esasen saray çevrelerinde hiyerarşinin bir temsilcisi olan mahremiyeti teşhir etmek için bir fırsat sunduğunu gösterir. Kendilerini fiilî ve mecazi olarak gecenin ışıyla ilişkilendiren Osmanlı'nın uzun 18. yüzyıldaki yöneticileri iktidarlarını yansıtmak, halk ve rakipleri nezdinde bu iktidarı meşrulaştırmak için çaba sarf ettiler.

Altıncı bölüm 3. Ahmed'in geceleri ışığı imparatorluğun iktidarını yansıtmak için nasıl kullandığını gösterirken, "Gece Muharebeleri" başlıklı son bölüm yeniçerilerin bu iktidarı zayıflatmak için karanlıktan nasıl istifade ettiğini inceler. 1730'daki Patrona Halil İsyanı'yla başlayan bu bölüm, yeniçerilerin "isyan protokollerini" yürürlüğe koymaları için gece vakitlerinin önemini gösterir. Bir kez faaliyete geçtiklerinde, yeniçeri ağları karanlığın perdesi altında hızlıca organize olacak ve padişaha gündüz gözüyle meydan okumak için gölgelerin arasından yürüyüşe başlayacaktı. Osmanlı padişahları gece hayatı sahnelerini önemli ölçüde imha ederek bu ağları dönem dönem ortadan kaldırmaya çalıştı. Bu dönem süresince, mücadele yalnızca sokakta değil, söylemsel düzeyde de devam etti. 1730 isyanını takiben başlayarak, seçkin yazarlar dinî açıdan karşıt olan yeniçerileri ve kentli alt sınıfları karanlıkla ilişkilendirmeye başladı. Bu retorik,

zaman içerisinde, saray ile yeniçeriler arasındaki gerilim yüz-
yılın sonlarına doğru artarken, saray çevrelerince ilgi gördü.
Yeniçerilerin ortadan kaldırılması ve ilişkili görülen Bektaşî
tarikatinin baskılanması Sünnî İslam tarafından tasdik edilen
ve desteklenen saltanatın nurunun karanlığın ve kaosun sap-
kın güçlerine karşı kazandığı bir zafer olarak tanımlanabilir.

Kaynaklar

Bu çalışma hükümet yazışmaları, sarayın ürettiği kutlama
albümleri olan surname ve rüznameler ile diğer el yazmaları,
vakayinameler, şiir derlemeleri, halk arasındaki şakalar ve
anekdotlar, tıbbî metinler ve kutsal gelenekler, hem yabancılar
hem de Müslüman, Hristiyan ve Yahudi Osmanlılar tarafından
kaleme alınan seyahatnamelere dayanır. Bu metinlerin nadiren
kasten ve net olarak odaklandığı bir konuya ancak bu denli
geniş ve çeşitli bir külliyata dayanarak erişmek mümkündür.
Fakat bunun da bir bedeli vardır. Her kaynağın burada eşit ve
yeterli olarak ele alınamayacak, kendine has karmaşıklıkları
ve güçlükleri bulunmaktadır. Önemli kanıtları kullandığımda
metnin ilgili yerlerinde tabii ki bunları bağlamına oturtmaya
ve açıklamaya gayret ediyorum.

Bu çalışmanın en önemli kaynaklarından biri Üsküdar ve
Kudüs bölgelerinin kadı sicilleridir. Kudüs mahkemelerinden
dört cilt (1740'lardan 1750'lere) ve Üsküdar mahkemesin-
den sekiz cilt (1740'lardan 1760'lara uzanan) kullandım.²⁸
Bu dönemin her iki kentte de seçilme sebebi, söz konusu
yılların 1730'lardaki çalkantılar ile Rusya'yla süren yıkıcı
savaşı (1768-1774) takiben (İstanbul'daki) kamu düzeninin
kademeli olarak bozulması arasındaki nispeten ara bir dönemi
temsil ediyor olmasıdır. Üsküdar ve Kudüs'ten gelen davalar
kalitatif olarak incelenmiş; Üsküdar belgeleri kantitatif olarak

²⁸ Kapsadıkları yılların ve ciltlerin tam listesi için Ekler kısmına bakınız.

da analiz edilmiştir. Kudüs'teki sicillerden derlenen toplam 38 belge, bu tip bir inceleme için fazla küçük bir örneklem oluşturmaktadır.²⁹ Kalitatif analizde benimsediğim yaklaşım kitabın ilk bölümlerinde açıklanırken, kantitatif analizin açıklamasını pek çok okuyucunun bunu alakasız ve/veya yorucu bulacağını varsayarak ekler bölümüne bıraktım. Kabaca, kantitatif analiz için kullanılan örneklem, geceleyin işlenen ve söz konusu sekiz sicil cildinden derlenen 146 suçtan ve çatışmadan oluşur. Bu davalar, bu ciltlerde yer alan toplam davaların (3.663) yüzde 3,9'unu oluşturur. Osmanlı kadı sicillerinin yayınlanmış kantitatif analizleriyle kıyaslandığında bu veri seti kuşkusuz ki küçüktür fakat tek başına değildir. Birlikte değerlendirildiğinde, bu kaynaklar topluluğu bizimkinden oldukça farklı olan geceye ilişkin gerçeklikleri yeniden inşa etmemizi mümkün kılar.

²⁹ Bu 38 davadan geceyle ilişkili olan 13'ü Amnon Cohen ve çalışma arkadaşlarının yayınladıkları ve on altı ilâ on dokuzuncu yüzyılları kapsayan sicil dökümanları ciltlerinden derlenmiştir. Bkz. Amnon Cohen and Elisheva Simon-Pikali, *Yehudim be-beyt hamishpat ha-muslemı :hevrah, kalkalah, ve'irgun qehılati bi-yerushalayim ha-'uthmanıt: ha-me' ah ha-shesh-'esreh*, 4 cilt (Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1993–2003).

1. KISIM
GECEYE İLİŞKİN GERÇEKLER

Gece yarısı civarında, Kudüs'te Yahudilerin yaşadığı mahalleyi saran sessizlik bir çığlıkla yarıldı. En azından bir komşu bu çığlığı duymuş, fakat kimse bir şey görmemişti. Ertesi sabah, Sarah isminde bir kadın sokakta, kiraladığı evin girişinde yüzükoyun yatar vaziyette ölü bulundu. Kadı, konuyu araştırması için içlerinde Yahudi cemaatinden iki liderin ve cerrahbaşının da yer aldığı bazı yetkilileri görevlendirdi. Cesedi inceleyen cerrahbaşı, Sarah'nın başından ve dirseğinden bıçaklandığı sonucuna vardı. İfadesinde çığlığı duyduğunu söyleyen komşu, "kimin yaptığını" bilmediğini iddia etti. Kayıtlarda bunu olay sırasında mı, yoksa olaydan sonra mı fark ettiği net olmasa da mahkemede evin kapısının açık olduğunu söyledi. Mahkeme kaydı, daha fazla bilgi sağlamamaktadır.¹

Sarah'nın ölümü, kelimenin tam anlamıyla, karanlıkta gizlenmiştir. Olay anında, olağanın dışında bir şeyler olduğuna dair tek net işaret, muhtemelen –geç saat olduğu için– komşuyu uyandıran çığlıktı. Komşuyu döşeginde uzanırken ve karanlıktaki sesleri duymak için kalbi hızla çarparak çaba sarf ederken hayalediyoruz. Hatta pencereye doğru kalkıp dışarıyı dikkatlice izlemiş, fakat karanlıktan başka hiçbir şey görmemiş olabilir.

Görmeden işitmek ya da iyi görmeden işitmek, sanayileşme öncesi geceyi tanımlayan tecrübelerden bir tanesidir. Bu bölüm, bu deneyime dair bir şeyler aktarmayı amaçlar. "Etrafı

¹ "...ba'dnu sfal-laylsama'at siyah fi-l-darwaba bal-darmaftuh walam ta'lam min fa'ala dhalika." Kudüs Sicilleri [KS], c. 236, s. 26, 26 B 1161(22 Temmuz 1748). İbranice Sarah ismi Arapça tutulan mahkeme sicilinde Sara olarak yazılmıştır.

dinleme” ya da gecenin işitsel dokusunu yeniden oluşturma çabasıyla başlayarak, gün batımından uyku vaktine kadar karanlığın çöküşünü takip eder. İşitmek, geceleri bilgi ve oryantasyon için gündüzleri olduğundan daha önemli olsa da görüş kaybını telafi edemiyordu. Bu ilk kısımlardaki temel argüman, erken modern kentin zifiri karanlığının insanların kontrol etme duygusunu zedelemiş olduğu ve insanların geceleyin ortaya çıkan oldukça gerçek tehlikelere dair duydukları korkuyu artırdığıdır. Bölümün ikinci kısmı, temel işlevi bu tekinsizliği yok ederek insanların gözlerini kapatabilecekleri bir sığınak sunmak olan haneye odaklanır. İnceleme, uykuya hazırlanan insanlara eşlik eder ve korkuların ve gerçek tehlikelerin, evde olduklarında dahi, insanların güvenlik hissini zedelediğini ve uykularını bozduğunu gösterir. İnceleme, uykuya hazırlanan insanlara eşlik eder ve korkuların ve gerçek tehlikelerin evde olduklarında dahi insanların güvenlik hissini zedelediğini ve uykularını bozduğunu gösterir. Geceye ilişkin tehlikeler, korkular ve musibetler evrensel gibi görünürken, bunların etkileri kişinin kullandığı baş etme yöntemlerine bağlı olduğundan farklıdır. Bu sebeple ikinci iddiam, gecenin, insanları, gündüzün toplumsal hiyerarşilerinden ve maddi koşullarından özgürleştirmedir. İnsanlar, yataklarında dahi eşitsiz kalmaya devam ettiler.

Alacakaranlık

Bugünlerde çoğumuzun günbatımı saatine dair muğlak bir fikri var. Daimi olarak aydınlatılmış çevrelere doğduğumuzdan bir zamanlar mühim olan bu eşiği farkına dahi varmadan atlıyoruz. Osmanlı dünyasında bu tip bir geçiş mümkün olmazdı. Gün bitimi görünür, duyulur ve hayatın farklı veçhelerinde net olarak hissedilirdi. Gün batımı zamanı, yeni bir takvim gününün başlangıcıyla, yeni bir namaz döngüsüyle ve genellikle günbatımından günbatımına he-

saplanan yeni bir saat döngüsüne işaret eden akşam namazı ezanıyla örtüşüyordu.²

Zaman belirlemeye ve zaman tutmaya dair bu işaretler gündelik hayatta yaşanan rutinlerle ve toplumsal hayatın günlük döngüsüyle örtüşüyordu. İmparatorluğun dört bir yanındaki surlarla çevrili kentler, günbatımında kapılarını kapatarak kentsel toplulukları kırsal iç bölgelerden ayırırdı. Kapalı çarşıların, mahallelerin, mahalle avlularının, dinî mekteplerin ve bekâr odalarının da kapıları kapanır, kentsel doku birbirinden neredeyse izole edilmiş farklı hücrelere bölünürdü.³ Kent ayrıca, toplumsal cinsiyet ve yaşa göre de bölümlere ayrılırdı. Erkekler kahvehanelerde ve meyhanelerde

² Tarihsel olarak ezan dinlemek üzerine bkz. Ziad Fahmy, “Coming to Our Senses: Historicizing Sound and Noise in the Middle East”, *History Compass*, 11(4) (2013), 309–310. Gün batımı zamanı ve saatleri ayarlamak üzerine, bkz. Avner Wishnitzer, *Reading Clocks, Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 14, 32–33, 112, 124. Kırsal Fransız topluluklarında çalan kilise çanlarının mukayesesi için: Alain Corbin, *Village Bells: Sound and Meaning in the Nineteenth-Century French Countryside*, çev. Martin Thom (New York: Columbia University Press, 1998), 112–118.

³ Osmanlı kentlerinin geceleyin “kapanması”na dair örneğin bkz. Ignatius Mouradgēa D’Ohsson, *Tableau général de l’Empire Othoman* (Paris: Didot Pere et Fils, 1824), vol. 4, 241; James Caulfield Charlemont, *The Travels of Lord Charlemont in Greece and Turkey 1749*, W. B. Stanford and Finopoulos E. J. (ed.) (London: Trigraph for the A. G. Leventis Foundation, 1984), 210; Stephen Olin, *Travels in Egypt, Arabia Petræa, and the Holy Land* (New York: Harper & Bros, 1849), vol. 2, 78; Edmondo de Amicis, *Constantinople*, çev. Caroline Tilton (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1878), 130–131. Kudüs için bkz. Avraham Moshe Luntz, Luah ‘erets yisra’el shimushî ve-sifrutî li-shnat htr s’ (Jerusalem: yazar tarafından yayımlanmıştır, 1903); Yehoshu’a Ben-Arieh, “Ir bi-re’tequfah: yerushalayim ha-h adashah be-re’shitah (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1979), C. 2, 36; Harry Leech, *Letters of a Sentimental Idler: From Greece, Turkey, Egypt, Nubia, and the Holy Land* (New York: D. Appleton & Co., 1869), 330–331. Ayrıca bkz. Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989), 16, 279, 284; Bruce McGowan, “The Age of Ayans, 1699–1812” *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* içinde, Halil İnalcık and Donald Quataert (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), vol. 2, 647; Mübahat Kütükoğlu, “Life in the Medrese” *The Illuminated Table, the Prosperous House: Food and Shelter in Ottoman Material Culture* içinde, Suraiya Faruqi and Christoph K. Neumann (ed.) (Weurzburg: Ergon Verlag, 2003), 216.

kalırken, kadınların ve çocukların çoktan eve varmış olması gerekirdi.⁴ Bu aralığın toplumsal gündüze mi, yoksa toplumsal geceye mi ait olduğu her zaman net değildi. Bazı kişiler bunu geceden (*şeb; leyl*) ve gündüzden (*ruz; nehar*) ayırarak “akşam” olarak adlandırıyordu. Diğerleri de “akşam namazından sonra, gece” gibi şeyler söylüyordu.⁵ Hukukçular da bu zaman diliminin aradalık hâlinin farkındaydılar ve bunu gündüzden ve geceden ayrı tuttular. Çünkü hava giderek kararsa da sokakta hâlen insan vardı.⁶

Günbatımı aynı zamanda duyuşsal bir değişimi de etkiliyor, karanlık artıkça gözleri giderek daha az etkili hâle getiriyordu. Diğer duyular, bilhassa da iştme duyusu, artık daha hassas hâle geliyordu.⁷ Bu duyuşsal değişime kentin işitsel dokusun-

⁴ Kahvehaneler ve akşamlar için örneğin bkz. Thomas Milner, *The Ottoman Empire: The Sultans, the Territory and the People* (London: Religious Tract Society, 1859), 250. Karanlıktan sonra kadınların damgalanmasına dair bkz. Raphaela Lewis, *Everyday Life in Ottoman Turkey* (London/New York: Batsford; G. P. Putnam's Sons, 1971), 115; Zeyneb Hanım ve Ellisson M. Grace, *A Turkish Woman's European Impressions* (Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1913), 171–172. Bu normlar günümüz Anadolu kentlerinde hâlen oldukça yürürlüktedir. Bkz. Binnaz Toprak vd., *Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler* (İstanbul: Metis, 2009), 39–41, 89.

⁵ Resul Attila, “İstanbul Galata Kadılığı 353 Numaralı Şerhiye Sicili, 3. R.1173–7. Ca.1173 (21 Aralık 1759–26 Ocak 1760)”, yayımlanmamış Master tezi, Marmara Üniversitesi (1994), 38; Erdal Kılıç, “1158–1159 (1745–1746) Tarihli Üsküdar Sicili”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi (1997), 26–27.

⁶ Nasuhi Bilmen, *“Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye” Kamusu* (İstanbul: Bilmen yayınevi, 1967), vol. 3, 274.

⁷ Tarihçiler, coğrafyacılar ve antropologlar yakın zamanda bu dönüşümün farkına varmışlarsa da bu konuya odaklanan çalışmalar hâlen yetersizdir. Bu gibi çalışmaların örnekleri için bkz. Tim Edensor, “Reconnecting with Darkness: Gloomy Landscapes, Lightless Places”, *Social & Cultural Geography*, 14(4) (2013), bilhassa. 457–459; Nina J. Morris, “Night Walking: Darkness and Sensory Perception in a Night-Time Landscape Installation”, *Cultural Geographies*, 18(3) (2011), 315–342. Aralarda geçen referanslar için örneğin bkz. Mark M. Smith, *How Race Is Made: Slavery, Segregation, and the Senses* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007), 33–34; Steven Feld, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 180. Gece tarihçileri arasında, bilhassa Roger Ekirch dikkatli bir dinleyicidir. Bkz. Ekirch, *At Day's Close*, 8–9; 132–133. Ekirch ayrıca kokunun ve dokunmanın önemini de vurgular.

daki mühim bir dönüşüm eşlik ediyordu. Sanayileşme öncesi kentlerin ses manzaraları çoğunlukla insanlar ve hayvanların yanı sıra kas gücüyle (ya da bazı yerlerde su ya da rüzgar gücüyle) çalışan aletlerin çıkardığı seslerden oluşuyordu. Erken modern dönemdeki hızlı kentleşme bu sesleri çoğaltıp yükseltirken, olası seslerin aralığı neredeyse aynı kaldı.⁸ Dönemin anlatılarına bakarak, mallarını bağırarak tanıtan seyyar satıcıların seslerini, hamalların iniltilerini, nalbantların çekiç vuruşlarını, kaldırımsız yollarda toynakların usulca kırbaçlanışını, mezbahaya götürülen koyunların melemesini ve sonsuz sayıdaki kahvehanelerden yükselen rastgele sohbet sesleri ile köpüren nargile şişelerinden gelen uğultuları hayal edebiliriz.⁹ Aşağı yukarı düzinelerce minareden yükselen akşam namazı ezanı bu ses manzarasının üzerine yerleşir, toplumsal gündüzün bitişini öngörürdü.¹⁰

Ucuz aydınlatma ve bunu devam ettirecek fosil yakıt temelli teknolojilerin yokluğunda kentsel yaşam usulca sakinleşirdi.¹¹ Esasında alacakaranlığı bile duyabilirdiniz. Çarşı, pazar zaten kapanmış ve trafik azalmıştı. Hayvanlar yavaş yavaş uykuya dalmıştı. Yerleşim bölgelerinde, anneleri küçük çocuklarını uyutmak için şarkı söylerken duyabilirdiniz.¹² Yetişkinler bir süre daha

⁸ Emily Ann Thompson, *The Soundscape of Modernity: Architectural Acoustics and the Culture of Listening in America, 1900–1933* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 116–117. Aimée Boutin, modernite ile yalnızca kentin gürültüsünün değil onu dinleme biçimimizin de değiştiğini öne sürer. Bkz.: Aimée Boutin, *City of Noise: Sound and Nineteenth-Century Paris* (Urbana: University of Illinois Press, 2015).

⁹ Bu paragraf şu kaynakları temel almaktadır: Hayati Develi (ed.), *XVIII: Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 23; Albert Smith, *A Month at Constantinople*, (London: Bogue, 1851); John Harwood, *Stamboul, and the Sea of Gems* (London: R. Bentley, 1852); The Abbé de St. Michon, *Narrative of a Religious Journey in the East in 1850 and 1851* (London: Richard Bentley, 1853), 206–207; C. Addison, *Damascus and Palmyra: A Journey to the East* (Philadelphia: E. L. Carey & A. Hart, 1838).

¹⁰ Ezan burada kırsal kesimlerdeki kilise çanına benzer. Bkz. Corbin, *Village Bells*, 97.

¹¹ 18. yüzyıl Halepi'ndeki benzer örüntüler için bkz. Marcus, *The Middle East*, 284.

¹² Ninni söyleyen kadınların seslerinin sokaklarda yankılanması 18. yüzyıl

uyanık kalırdı. Yatsı ezanı (Arapça ‘isha), bu aradalık fazının sınırına işaret eden, günün bitiş ezgisiydi. Yatsı ezanı, günbatımından bir buçuk iki saat sonra okunur bu da İstanbul’da kış ortasında 19.15, yılın en uzun gününde ise 22.40’a denk gelirdi. Bu, yalnızca karanlığın değil, aynı zamanda karanlıkla baş etmek için geliştirilen yöntemlerin, mevsimlere göre de değiştiği anlamına gelirdi. Artık çoğu camideki ışıklar söner,¹³ ibadet edenler kendi evlerinin yolunu tutardı. Nöbetçiler devriyelerine başlar, dolaşırken coplelarını yere vururdu. İmparatorluğun dört bir yanındaki kentlerde, dışarıda herhangi bir işi olan kişinin bir fener taşıması gerekirdi.¹⁴ Artık gece başlamıştı.

Bu saatten sonra çok az insan dışarıda kalıyordu.¹⁵ Buradaki anlatıların kaynağı, Üsküdar mahkemelerinden belgelerle des-

Kudüs’ündeki bazı Yahudi ahlakçılar için bir endişe kaynağıydı. Bkz. Alisa Meyuhas Ginio, “Hayey yom yom be-hug ha-mis- hpahah ha-sefaradit lefi peyru sho shel r’ ya’aqov kuley le-sefer bere’shi tba-h ibur me-’amlo’ez” in Nashım, zeqenım ve- taf: qovets ma’amarin li-khevodah shel Shulamit Shah ar, Miriam Eliav-Feldon and Yitzhak Hen (ed.) (Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar le-toldot Yisra’el, 2001), 161. Türkçe ve Arapça halk ninnilerinin en erken tarihli derlemeleri on dokuzuncu yüzyıla tarihlenir. Bu sebeple bunları araştırma kapsamı dışında bırakmaya karar verdim. Türkiye ve geç Osmanlı’daki ninniler için örneğin bkz. Zeki Karakaya, “Göstergebilimsel İşlevler Açısından Ninniler”, *Milli Folklor*, 16(61) (2004), özellikle 44–51; Nilgün Çıblak Coşkun, “Türk Ninnilerine İşlevsel Yaklaşım”, *Turkish Studies*, 8 (2013), 499–513; Songül Çek Cansız, “Ninnilere Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım”, *Turkish Studies*, 6 (2011), 61–75; Emine Kırıcı Uğurlu, “Kültürel Bellek Aktarıcısı Olarak Ninni”, *Milli Folklor*, 26(102) (2014), 43–52; Belde Aka, “Ninnileri Psikanalitik Yaklaşımla Yeniden Okuma Denemesi”, *Milli Folklor*, 22(88) (2010), 38–43. Büyük Suriye’deki Arapça ninniler için örneğin bkz. Fruma Zachs, “Qolot redu mım: shirey ‘eres ke-’aspaqlaryah le-havanat gishot mishtanot klapey yeladım ve-yaldut be-suryah ha-gedolah”, *Ha-mizrah ha-h adash*, 58(2019), 49–50.

¹³ Camilerdeki aydınlatma düzenlemeleri için 5. Bölüm’e bkz. Bazı camilerde tüm gece süren ritüeller gerçekleşiyordu (bkz. 4. Bölüm).

¹⁴ Cami ışıklarının yok olmasına dair 6. Bölüm’e bkz. Uyku örüntülerine dair aşağıya bkz. Devriyeler ve fener taşımaya dair bkz. 2. Bölüm.

¹⁵ Fuad Carım, çev., *Pedro’nun Zorunlu İstanbul Seyahati: 16. Yüzyılda Türklere Esir Düşen Bir İspanyol’un Anıları* (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 1995), 156; D’Ohsson, *Tableau général*, 4:241; *A Handbook for Travellers in the Ionian Islands, Greece, Turkey, Asia Minor and Constantinople* (London: John Murray, 1840), 152; Charles White, *Three Years in Constantinople; or, Domestic Manners of the Turks in 1844*. (London: Henry Colburn, 1846), C. 3, 77; Balıkhane Nazırı Ali Rıza, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 153.

teklenmiştir. Gece vakti gerçekleşen 146 davanın 59'u olayın gecenin hangi vaktinde olduğuna dair bilgi verir (diğerlerinde basitçe “geceleyin” denilmektedir). Bunların 49 tanesi (% 83'ü) bugün akşam olarak kabul edilen zamanda, yani akşam namazıyla yatsınamazı arasında ya da yatsıdan hemen sonra meydana gelmiştir. Yalnızca 10 dava (% 16,9) “gece yarısı” gibi ifadeler kullanır veya günbatımından iki saat sonrasına denk gelen bir saat belirtir. Öyleyse Üsküdar'daki yerleşim bölgelerinde yaşayan insanlar ve yaşanan çatışmalar modern standartlara erken teslim olmuştu. Günbatımından sonra gerçekleşen suçlar ve çatışmaların –ki bunlar doğası gereği geceye ilişkin rutinleri bozarlar– çoğu iç mekânlarda gerçekleşmişti. Bu hususa dair bilgi veren 142 davadan 96'sı (% 67,6'sı) hanede ya da hane-nin hemen önünde meydana geldi. Yalnızca 46 dava (% 32,4) sokakta, kahvehanede, meydanda ya da çarşıda gerçekleşti. Mukayese edecek olursak, Işıl Tamdoğan-Abel'in aynı kadı sicillerinden incelediği aşağı yukarı aynı dönemde gerçekleşen 64 şiddet davasının 33'ü (yüzde 51,5'i) dışarıda, ek olarak 15 tanesi de (yüzde 23,4'ü) kamusal ya da ticari mekânlarda gerçekleşmiştir. Davalardan yalnızca 13'ü (yüzde 20,3'ü) evde meydana gelmiştir.¹⁶ Olayın konumuna ilişkin veriler, yerleşim bölgelerinde günbatımından sonra, bilhassa da yatsı ezanından sonra, çok az şey olduğunun bir başka göstergesidir.

Karanlığın Ses Manzaraları

Aşırı aydınlatma döneminde yaşayan bizler için erken modern Osmanlı kentlerinin karanlık seviyesini hayal etmek zordur. Kudüs mahkemesinden bir dava bir fikir verebilir. 10 Kasım 1719'da, kayıtlarda ‘Estır (İbranice ‘Ester) olarak tanımlanan bir Yahudi kadın Şeyh Muhammed isimli bir şahsı kendisi

¹⁶ Işıl Tamdoğan, “Atı Alan Üsküdar’a Geçti Ya Da 18. Yüzyılda Üsküdar’da Şiddet ve Hareketlilik İlişkisi”, *Osmanlı’da Asayiş, Suç ve Ceza, 18–20. Yüzyıllar* içinde, Noémi Lévy and Alexandre Toumarkine (ed.) (İstanbul: Tarih Vakfı, 2010), 80–95.

uyurken şafaktan evel odasına girmekle ve eşarbını ve eşarbını başına tutturduğu gümüş bandı kapıp kaçmakla suçladı. Ester uyanıp mücevheri kurtarabilmişse de şüpheli eşarpla kaçtı. Ester eşarbını geri istiyordu. Davalı müdahil olmayı reddetmiş, kadı da davacıdan kanıt istemişti. Ester ise karanlık olduğunu, odasındaki kandilin (*siraj baytiha*) söndüğünü ve etrafta başka kimse olmadığından kanıtının da bulunmadığını söylemiştir. Davalı bu sebeple beraat etmiştir.¹⁷ Hırsız Ester'e bir kol mesafesinde olsa da hava o kadar karanlıktı ki Ester hırsız teşhis edemedi. Kudüs Mahkemesi'ne gelen en azından bir davada daha, bir gece konuştuğu şahısları karanlık sebebiyle teşhis edemediğini belirten bir kadının ifadesi yer almaktadır.¹⁸ Gece meydana gelen diğer adli ölümelerde de maktulün yakınları ne olduğunu göremediklerini açıklarken basitçe "olay gece gerçekleşti" der ya da uyuduklarını ve herhangi bir şey görmediklerini ama bir ses duyduklarını ifade eder.¹⁹

Osmanlı kadı sicillerini kaynak olarak kullanmanın güçlükleri 2. Bölüm'de tartışılmıştır. Bu noktada, söz konusu vakaların hiçbirinde ne olduğunu tam olarak bilemeyeceğimizi kabul etsek de karanlığın, yakın mesafede dahi kişinin görme acizliği için makul bir açıklama olarak kabul edilmiş olması önemlidir. Dolayısıyla karanlık, kişilerin bizzat yaşadıklarını ifade ettikleri deneyimlere dair sahip oldukları kısıtlı bilgiye dair bir açıklama sunmak için yeterliydi.

¹⁷ Kaydın orijinali Cohen, Simon-Pikali ve Salama (ed.), *Yehudim be-beyt ha-mishpat: ha-me'ah ha-shmoneh-'esreh*'ten alınmıştır (s. 296–297). Ester 2. Bölüm'de bahsedilgi üzere şeri hukuk görgü tanıklığını tercih ediyor ve kulak misafirliğine dayalı tanıklıkları göz ardı ediyordu. Erkeklerin tanıklıkları kadınlarınkine göre daha üstün tutulması da söz konusuydu.

¹⁸ Cohen, Simon-Pikali, and Salama (ed.), *Yehudim be-beyt ha-mishpat: ha-me'ah ha-shesh-'esreh*, 87–88.

¹⁹ KS, c. 234, s.135, 3 R 1163 (11 Mart 1750); c. 234, s. 78, Ramazan sonu, 1165 (7–16 Şubat 1752). Bir diğer davada karanlık kurbanın hırsız teşhis etmesini engellemiştir. Bkz. Cohen, Simon-Pikali ve Salama (ed.), *Yehudimbe-beyt ha-mishpat: ha-me'ah ha-shmoneh-'esreh*, 296–297. Doğal olmayan şüpheli ölümünün incelenmesine dair daha fazlası için bkz. Cohen, Simon-Pikali , and Salama(ed.), *Yehudimbe-beyt ha-mishpat: ha-me'ah ha-shmoneh-'esreh*, 306–307; Cohen, Simon-Pikali, and Ginio (ed.), *Yehudimbe-beyt ha-mishpat: ha-me'ah ha-shmoneh-'esreh*, 156–157.

Pencereden dışarıyı görmek neredeyse imkânsızdı. İç mekânlar loş olarak aydınlatılsa bile sokaklar en azından ayın görünmediği ve bulutların yıldız ışıklarını perdelediği gecelerde tamamen karanlıktı.²⁰ Bu karanlık ile ona eşlik eden sessizlik, dönemin Avrupalı seyyahların da dikkatini çekmiştir. Geç 17. yüzyıldan itibaren, giderek daha fazla sayıdaki Avrupa kenti aydınlatılıyor, bu da toplumsal ve iktisadi hayatın fiziksel geceye uzanmasına yardımcı oluyordu. 1840'ta İngilizce yayımlanan bir seyahat el kitabı, okuyucularını Osmanlı başkentinde gecenin belirgin farklılıklarına hazırlamıştı: "İstanbul ve Avrupa şehirlerinin geceleri hâlen oldukça farklıdır. Saat 22.00 itibarıyla insan sesleri tamamen kesilir."²¹ İstanbul'u 1740'ların sonlarında ziyaret eden İrlandalı aristokrat James Caulfield (1728-1799) da "gecenin zifiri karanlığını ve çok yakın zamana kadar oldukça kalabalık ve hareketli olan bu kentte hüküm süren ölüm sessizliğini bozan tek bir kandil bile yanmıyordu"²² ifadesini kullanır. Diğer Avrupalı seyyahlar da İstanbul ve Kudüs'e dair benzer anlatılar sunmuşlardır.²³

²⁰ Ay'ın ve yıldız ışıklarının gece seyahatlerindeki hayati önemi için bkz. Ekirch, *At Day's Close*, 127–131; J. C. Baker, "Darkness, Travel and Landscape: India by Fire and Starlight, c. 1820–c. 1860", *Environment and Planning A: Society and Space*, 47 (6 Ağustos 2015), 1–16. Güncel yapay ışıklandırmaların sınırlamaları için 5. Bölüm'e bakınız.

²¹ *A Handbook for Travellers*, 152. Ayrıca bkz. John Broughton, *A Journey through Albania: And Other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the Years 1809–1810*, (London: J. Cawthorn, 1813), vol. 2, 820; Charles Colville Frankland, *Travels to and from Constantinople in the Years 1827 and 1828* (London: Henry Colburn, 1829), C. 1, 84. Avrupalı seyyahlarca çizilen bir diğer yaygın tezat İstanbul'un gündüzlerinin parlak ışıkları ve telaşı ile gecelerinin sessizliği ve karanlığıydı. Örneğin bkz. Charlemont, *The Travels*, 210; Broughton, *A Journey through Albania*, 2:820; Smith, *A Month*, 69; de Amicis, *Constantinople*, 130.

²² Charlemont, *The Travels*, 210.

²³ Örneğin bkz. Broughton, *A Journey through Albania*, 2:820; Smith, *A Month*, 69; Ali Bey (Domingo Francisco Jorge Badía y Leblich), *Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria, and Turkey, Between the Years 1803 and 1807*, (Philadelphia, Pa: M. Carey, 1816), C. 2, 400. Kudüs'teki karanlık ve sessizlik için örneğin bkz. Mary Elyza Rogers, *Domestic Life in Palestine* (Cincinnati, OH: Poe & Hitchcock, 1865), 307; Leech, *Letters of a Sentimental Idler*, 330–331.

Bu betimlemeleri okurken tarihî öznelerimizin birincil duyusal deneyimleri ile bu deneyimlere dair sundukları anlatı arasında bir boşluk olduğunu aklımızda tutmamız gerekir. Anlatı her zaman olaydan sonra gelir ve hafızaya dayanır. Bu sebeple de hilelere müsaittir. Ayrıca, metinler her daim diğer pek çok etmenin yanı sıra ideolojik inançlar, edebî gelenekler ve hedeflenen okuyucu kitlesine göre de şekillenir. Dolayısıyla bu metinlerdeki duyusal deneyimler hem kaleme alındığı anda hem de geriye dönük olarak etki altındadır. Bunun tam tersi de doğrudur. Duyusal deneyim her zaman metinler ve diğer kültürel senaryolardan etkilenir.²⁴ Fiziksel olanla kültürel olan arasında bir ayırım yapmanın mümkün olup olmadığı dahi şüphelidir. David Howes'un ifade ettiği gibi hissetmek “duyumunu ve anlamlandırmayı”²⁵ aynı anda barındırır. Belirli bir tarihsel bağlam dışında hissetmek söz konusu değildir. Bu tip duyusal deneyimlere dair anlatıları okuduğumuzda anlatıcılara rehberlik eden “kültürel senaryoları”, daha da önemlisi, karanlık ile ışık arasında kurdukları tezathı “Hristiyan dünyası” ile “İslam dünyası” veyahut Batı ile Doğu arasında olduğunu varsaydıkları özsel farklılıklardan yalnızca biri olarak değerlendirme eğiliminde olduklarını aklımızda tutmalıyız.

Elbette, Avrupa kentleri ile Osmanlı kentleri arasında farklılıklar bulunuyordu. Fakat tezat abartılmış olabilir. Bazı Avrupalı seyyahlar karanlıktan başka hiçbir şey görmez, sessizlikten başka hiçbir şey duymazken diğerlerinin algıları daha açıktı. Elbette ki kentin şamatası gece çökerken azalıyordu ama tamamen yok olmuyordu. İngiliz yazar John B. Harwood (1828-1899) İstanbul'un hemen yakınında, Marmara

²⁴ Sesler ve seslerin genellikle klişeleşmiş betimlemeleri ile bu betimlemelerin işitmeyi nasıl çerçelendirdiğine dair bkz. Boutin, *City of Noise*, 5–6. İşitmenin kültürel yerleşikliği üzerine, bkz. Elizabeth Hellmuth Margulis, “Music Is Not for Ears”, *Aeon*, November 2, 2017, <https://aeon.co/essays/music-is-in-your-brain-and-your-body-and-your-life> (S10 Temmuz 2019).

²⁵ David Howes, “Architecture of the Senses” *Sense of the City: An Alternate Approach to Urbanism*, Mirko Zardini ve Wolfgang Schivelbusch (ed.) (Montréal: Centre Canadien d'Architecture, 2005), 329.

Denizi'ndeki Prens Adaları'nda dışarıda geçirdiği bir geceyi anlatırken rüzgarın uğultusuna, deniz kıyısında ateş başında oturan balıkçıların sohbetinin mırıltısına, dalga seslerine ve bir köpeğin ulumasına işaret eder.²⁶ İstanbul'da ise bu yalnızca tek bir köpek değildir. Bir dinleyiciye göre İstanbul'un meşhur sokak köpekleri “geceleri kesintisiz gürültü”²⁷ yapıyorlardı. Aseslerin ayak sesleri ve coplarını yere vurarak çıkardıkları ses daha sessiz olsa da kolayca duyuluyordu.²⁸

Kısacası, gündüzden daha sessiz olsa da karanlığın da kendine has sesleri vardı. Gece vaktinin ses manzaralarına etkisi, karanlığın kentsel manzaralara etkisine benziyordu: Geceye ilişkin ses çevresi gündüzünkünden daha az karmaşık olsa da duyulabilen az sayıdaki ses daha kolay fark edilebiliyor ve ayrı tutulabiliyordu.²⁹ Harwood tam olarak bunu söyler: “Gecenin dinginliğinde”, der “ne kadar az geldiği fark etmesizin her ses ayrı olarak duyulabilir.”³⁰ Seslerin çoğu insanın uyuduğu bir vakitte bu şekilde ayırt edilebiliyor olması, bu sesler gündüz olduğundan çok daha az bir seviyede olmasına rağmen onları muhtemel bir rahatsızlığa dönüştürdü.

Kesin Şu Gürültüyü!

Harwood'un duyduğunu ifade ettiği sesler arasında “o anda küçük sandallarıyla bir grup neşeli denizcinin geçtiğini haber veren gitar tıngırtısında çalan keyifli bir şarkı”³¹ da yer alır.

²⁶ Harwood, *Stamboul*, 181.

²⁷ White, *Three Years*, 3:290.

²⁸ Julia Pardoe, *The City of the Sultan; and the Domestic Manners of the Turks, in 1836*, ikinci baskı (London: Henry Colburn, 1838), C. 1, 86–87, 163–164, 250–251; James D. Haas and Friedrich Tietz, *St. Petersburg, Constantinople, and Napoli Di Romania, in 1833 and 1834* (New York: Theodore Foster, 1836), 154; Smith, *A Month*, 69.

²⁹ Ekirch, *At Day's Close*, 133.

³⁰ Harwood, *Stamboul*, 180–181.

³¹ Age., 181.

Bu ses de olağandışı değil, aksine bahar ve yaz gecelerinin ses manzaralarının bir parçasıdır. İstanbul, sessizlik ve karanlıkla özgün biçimlerde etkileşime giren mehtaplı tekne sefası kültürüyle övünüyordu.³² Fakat biri için “keyifli bir şarkı ve müzik”, diğ erinin uykusunu mahvedebilirdi.

8 Eylül 1790 geces i, bu defa Avrupalı olan bir diğ er grup denizci Boğ az’da benzer bir gezintiye çıktılar. Bu geceki tek sorun, fazla gürültücü olan denizcilerin Sultan III. Selim’in (1789-1807) uyumaya çalıştığı imparatorluk sarayına da çok yakın olmalarıydı. Ertesi gün, sest en rahatsız olan padiş ah, yüksek rütbeli yöneticilerinden birine bir ferman yolladı. Fermanda şu yazıyordu:

Dün gece, sabaha karşı Frenk gemiciler sarayın önünden bir tekneyle türk ü çağ ırarak birkaç kez gelip gitmiştir. Başkâtibe tüm büyükelçileri ve Avrupalıları bu edepsiz hareketi tekrar etmemeleri için uyarmasını emredin. Bunu tekrar yapanı *bila aman* (amansızca) katlederim. Başkâtip derhal sert bir uyarıda bulunsun.³³

Gemicileri Boğ az’da tekneleriyle gezerken, biraz fazla iç erken ve şarkılara başlarını sallayarak eşlik ederken kolayca hayal edebiliriz. Aynı şekilde, padiş ahı da kendi odasında öfkelenirken hayal edebiliriz. Padiş ah gürültüye alışkın değildi. II. Mehmed (h. 1451-1481) sonrasında, Topkapı Sarayı’nın Enderun’u derin bir sessizlikçe kuşatılmış ve bu sessizlik, saray muhafızları tarafından katı bir şekilde korunmuştur. Nina Ergin’in işaret ettiğ i üzere, neredeyse mükemmel olan bu sessizlik, Enderun’da mevcut çok sayıdaki hizmetkârı, bürokratı ve muhafızı susturabilme kudreti olarak tezahür ettiğ i gibi, yalnızca, hükümdarın iktidarının bir göstergesi

³² Önde gelen alim ve devlet adamı Ahmed Cevdet’in (ö. 1895) bu tekne gezilerine dair bir betimlemesi için bkz. Ahmet Cevdet, *Ma’rûzât*, Yusuf Halaçoğ lu (ed.) (İstanbul: Çağ rı Yayınları, 1980), C. 2, 9. “Mehtab seyri”ne atıfta bulunan 18. yüzyıl şiirleri için bkz. Öztekin, *Divanlardan*, 376–380. Daha fazlası için, 4. Bölüm’e bakınız.

³³ BOA, HAT 193/9461, 29 Z 1204 (9.9.1790).

değildi. Ayrıca, tıpkı açık bir alanı çevreleyen önemli bir anıt gibi, hükümdarı sıradan olandan ayırt etmeye yarayan bir “perde” olarak işlev gördü.³⁴

Hatta 16. yüzyılın sonuna kadar, padişahı çevreleyen sessizliği korumak için düzinelerce dilsiz sarayda çalıştırıldı. Padişahın etrafında işaret dili kullanımı, dilsizler saraydaki yerlerinden edildiklerinde dahi norm olarak kaldı.³⁵ Kısacası, saray protokolleri padişahı sessiz bir fanusta tecrit ediyordu. Şarkı söyleyen gemiciler bu fanusu kırdı ve gece dahi olsa padişah herhangi bir şey yapamadı.

Çeşitli çalışmalar, sesi gürültüye çeviren şeyin toplumsal hiyerarşilerle ve toplumsal kontrolle sıkı sıkıya ilişkili olduğunu öne sürüyor.³⁶ Yukarıdaki örneklerde, sesin (ya da gürültünün) kaynakları arasındaki farklılıklar, duyanlar arasındaki farklılıklardan daha az önemli görünüyor. Mesela, Harwood sessizce oturup duyduğu seslerin keyfini çıkarıyordu. Padişah ise muhtemelen uyumaya çalışıyordu. Daha önemli olan ise aralarındaki iktidar farkı ve kontrol etmeye dair sahip oldukları iddiaydı. Aimée Boutin, seslerin uyumsuz, düzensiz ve kontrol edilemez oldukları durumda bir gürültü, yani bir rahatsızlık olarak deneyimlendiklerini ifade ediyor.

³⁴ Ergin saraydaki sessizliğin huşu saçmak ve ziyaretçileri etkilemek için üstlendiği ilave işlevlerden de bahsediyor. Bkz. Nina Ergin, “‘Praiseworthy in That Great Multitude Was the Silence’: Sound/Silence in the Topkapı Palace, Istanbul” *Resounding Images: Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*, Susan Boynton and Diane J. Reilly (ed.) (Turnhout: Brepols Publishers, 2015), 109–133. Ayrıca bkz. Oleg Grabar, “An Exhibition of High Ottoman Art”, *Muqarnas*, 6 (1989), 5.

³⁵ Ayşe Ezgi Dikici, “Imperfect Bodies, Perfect Companions? Dwarfs and Mutes at the Ottoman Court in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sabancı Üniversitesi (2006), 63–65, 67; Ergin, “Praiseworthy in That Great Multitude”, 125. Mahkemedeki sessizlik, işaret dili ve sessizliklere dair bkz. Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (New York/Cambridge, MA: Architectural History Foundation/MIT Press, 1991), 26–29.

³⁶ Peter Payer, “The Age of Noise: Early Reactions in Vienna, 1870–1914”, *Journal of Urban History*, 33 (2007), 773–93; Adam Mack, *Sensing Chicago: Noisemakers, Strikebreakers, and Muckrakers* (Urbana: University of Illinois Press, 2015); Boutin, *City of Noise*.

Bu bağlamda, ahengiyle toplumsal düzeni temsil eden müziği, düzeni bozmasıyla şiddeti çağrıştıran gürültüyle kıyaslayan Jacque Atali'ye atıfta bulunuyor.³⁷ Fakat bu bağlamda müzik, gürültü olarak karşımıza çıkıyor. Müzik burada padişahı rahatsız ettiği ve en önemlisi padişah bunu kontrol edemediği için gürültüdür. Esasında bu Harwood ile Sultan Selim arasındaki son farklılıktır. Harwood, bu kentte yalnızca bir turistken Sultan Selim, kentin hükümdarıdır. Padişah yine de müziği yok edememektedir. Pencereden gelen şarkı sesi, ona iktidarının sınırlarını oldukça rahatsız edici bir şekilde hatırlatmaktadır.

Gerçekten de padişahın fermanındaki en çarpıcı unsur herhâlde onun bu çaresizliğidir. Her ne kadar istediği zaman can alabilecek, her şeye muktedir bir hükümdarın gazabıyla muhataplarını etkilemeyi amaçlasa da, ferman ancak olay bittikten ve padişahın uykusu bölündükten sonra irsal edilmiştir. Ferman, padişahın gücüne şahitlik edecek bir uyarıdan ziyade, gecenin bu iktidara getirdiği kısıtları ortaya çıkarır niteliktedir. Boğazı sarmalayan zifiri karanlıkta, padişah bile gürültü yapan gemicilerin konumlarını tespit edememiş ve şarkılarını susturamamıştır. En nihayetinde, padişahın kendisi de adamlarının duyularına güvenmiştir. Yapay aydınlatmaya daha kolay ulaşabilen padişahın adamları bile yine de karanlığın getirdiği evrensel kısıtlardan azade değillerdir.³⁸

Kültür, duyulara aracılık etse bile insanların görme duyusuna bağımlılığının biyolojik bir temeli bulunmaktadır. Martin Jay'ın bu bağlamda işaret ettiği üzere optik sinir, koklear sinirden 18 kat daha fazla sinir ucuna sahiptir ve diğer duyuların hepsini fazlasıyla baskılayabilecek düzeyde bir özümseme hızıyla muazzam miktarda bilgiyi iletebilir. İnsanların görüş kapsamı da duyma ya da koklama duyula-

³⁷ Boutin, *City of Noise*, 6.

³⁸ Karanlığın yasanın yaptırımlarına ve kamu düzenine yönelttiği kısıtlar için 2. Bölüm'e bkz.

rından çok daha geniştir.³⁹ İnsanları görme yetisinden mahrum bırakmak, kontrol etme duygularının çoğunu yok eder.

Steven Connor, kontrolün, mekânın “manipüle edilebilir, kalıcı ve homojen” bir resmini elde etmeye ve burada farklı bedenlerle konum alabilmeye dayalı olduğunu belirtir. Bu, öngörülebilirliği, planlamayı ve karar almayı kolaylaştırır. Görünen fiziksel mekânın aksine, ses oluverir. İçeri izinsiz girer ve kaybolur. Connor’a göre duymanın ağır bastığı bir dünya “çok daha devingen, fasılalı, karmaşık ve değişkendir.”⁴⁰ Görme duyusu olmadan, mekân yalnızca dolaylıdır; oryantasyon zordur ve tahmin edilebilirlik ve planlama neredeyse imkânsızdır. Mekânın ve içinde hareket eden bedenlerin sürekli ve sabit bir resmi olmadığında insanlar reaktif bir faaliyet moduna indirgenirler. Oryantasyonlarını kolaylaştıracak bir ipucu yakalayabilmek için kulak kesilirler. Dolayısıyla sessizlik ve kaynağı belirlenemeyen sesler bir kaygı kaynağı olabilir. “Kim var orada” ya da “Nereden geldi o ses” diye sorarız. Kulaklarımız bizi tetikte tutar. Fakat sonrasında sesin, yani muhtemel tehlikenin kaynağını gözlerimizle tespit ederiz.⁴¹

Elbette, zifiri karanlık dahi körlükle eşdeğer tutulamaz. Karanlık her daim “konumlandırılmış, kısmi ve ilişkiseldir.”⁴² Dahası, algılamak yalnızca duysal girdiden ibaret değildir. Beynin geçmiş deneyimlere dayanarak hareketlerimizin sonucunu tahmin etmesini sağlayan hafıza ve hayalgücünden de oluşur.⁴³ Şüphesiz ki karanlık ortamlara alışkın olan insanlar, bu ortamlarda bizden daha kolay hareket ederler.⁴⁴ Yine de

³⁹ Jay, *Downcast Eyes*, 6.

⁴⁰ Steven Connor, *Dumbstruck: A Cultural History of Ventriloquism* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 17–18. Sese ve gören insanların koyu karanlıktaki hareket deneyimlerine dair bkz. “Reconnecting with Darkness”, özellikle 457; Morris, “Night Walking”, 323–324.

⁴¹ Connor, *Dumbstruck*, 20–21.

⁴² Morris, “Night Walking”.

⁴³ Daniel Yon, “Now You See It”, *Aeon*, 4 Temmuz 2019, <https://aeon.co/essays/how-our-brain-sculpts-experience-in-line-with-our-expectations> (7 Ekim 2019’da erişildi); Edensor, “Reconnecting with Darkness”, 461.

⁴⁴ Yakın tarihli çalışmalar esasında insanların aşırı aydınlatılmış ortamlarda

sanayileşme öncesi gecenin derin karanlığı insanların kontrol etme duygusunu, dolayısıyla da güvenliklerini zedelemekten geri duramıyordu.⁴⁵ Bu yüzden de insanlar gece çöktüğü zaman evlerinin emniyetine sığınıyor, kendilerini dünyadan soyutluyorlardı.

Kilit Altında

Sorumluluğu genel olarak topluluklarda ve yönetenlerde olan sokak güvenliğinden farklı olarak, haneyi koruma görevi, soyguncuları uzak tutmak için çeşitli yöntemler deneyen bireylerin elindedir. Bu yöntemler haneyle dış dünya arasındaki ortak bağları sözde mühürlü sınırlara çevirdi. Dolayısıyla, sokak ile ev arasındaki farka vurgu yapıyordu: Dışarısı çok daha karanlık ve tekinsizken, içerisi tüm tedbirlerimizi bir kenara bırakıp uykuya geçecek kadar güvenli bir yerdir. Öte yandan mutlak güvenlik diye bir şey yoktur.

18. yüzyıl Londrası üzerine yazan Amanda Vickrey, günbatımı ile mumların yanış vakti arasındaki “kapanma” olarak bilinen aralığı “tahkimat cinneti” olarak tanımlar. Girişleri

karanlıktan daha çok korkma eğiliminde olduğunu göstermektedir. Bkz. *The End of Night*, özellikle s. 64–92.

⁴⁵ Kısıtlı görünürlük ve güvensizlik için örneğin bkz. Brigitte Steger and Lodewijk Brunt, “Introduction: Into the Night and the World of Sleep” *Night-Time and Sleep in Asia*, 6–7. Araştırmalar gece ile güvensizlik arasındaki köklü ilişkinin yalnızca gerçek karanlığa değil aynı zamanda (kendisi de ışığa ve karanlığa bağlı olan) sirkadiyen ritimlere ve bilişsel aracılı etmenlere bağlı olduğunu gösterir. Bkz. örneğin, Yadan Li vd., “Night or Darkness, Which Intensifies the Feeling of Fear?”, *International Journal of Psychophysiology*, 97 (2015), 46–57; Jocelyne Gordon and Neville King, “Children’s Night-Time Fears: An Overview”, *Counselling Psychology Quarterly*, 15(2) (2002), 121–132. Geceyle ilişkili kırılganlık, güvensizlik ve sirkadiyen ritimlere dair ayrıca bkz. Gwiazdzinski, *La Nuit*, 25–37. “Karanlık deneyimini kontrol edebilme” yetisi ile evdeki rahatlama arasındaki ilişkiye dair bkz. Shaw, “Controlling Darkness”, 593. Buna karşın, karanlığı kontrol edememe yetisi, mahkumların içinde derin bir korku yaratmak için kullanılabilir. Örneğin Lawrence Abu Hamdan’ın (Forensic Architecture ve Amnesty International ile birlikte yürüttüğü) Şam yakınlarındaki Saydnaya hapisanesine dair çalışmalarına bkz. <http://lawrenceabuhamdan.com/#/sayadna/> (2 Kasım 2018’de erişildi).

güvenli hâle getirmek için entegre kilitler, asma kilitler, sürgüler, demir parmaklıklar ve zincirler kullanılıyordu. Bekçi köpekler, alarm zilleri ve hatta koridorda uyuyan hizmetçiler haneyi tehlikeden korumak ve birisi içeriye girmeye teşebbüs ettiğinde haneyi ayağa kaldırmakla görevliydi.⁴⁶

Daha evvel de ifade edildiği gibi, benzer bir “kapanma”, günbatımı civarında Osmanlı kentlerinde de yaşanıyordu. Fakat Osmanlıların “iç tahkimat”ına dair bilgiye ulaşmak daha zordur. Bazı detaylar kaynaklardan yine de derlenebilir. 29 Haziran 1748’de, Kudüs’ten Haydar isminde bir Yahudi yatağında yüz üstü olarak, her iki kulağından da kan akar vaziyette ölü bulunmuştu. Cesedi incelemek üzere bir cerrah çağrılmış fakat şiddete dair bir ize rastlanmamıştı.⁴⁷ Kurbanın odasında bir sepet, bir demlik ve kilidi kırılmış ve içindekileri alınmış bir sandık vardı. Hizmetlilerden biri müteveffanın akşam yemeğini takiben odasına çekildiğini ve her zamanki gibi kapısını kilitlediğini ifade etti. Kendisi de uyumaya gitmiş ve olağanüstü herhangi bir şey fark etmemişti. Sabahleyin, kapının hâlen kilitli olduğunu görmüş, kapıyı çalmış fakat bir cevap alamamıştı. Hizmetli kadın küçük bir çocuktan batıya cepheli pencereden içeri girmesini ve kapıyı içeriden açmasını istemişti. Kendisi de güney cepheli pencerenin açık olduğunu görmüş ve oradan içeri girmişti. Cesedi de bu pencerenin altında bulmuştu. Evin diğer sakinlerine geceleyin kapıyı açık bırakıp bırakmadıkları sorulmuş, onlar da kapıyı akşam kilitlediklerini ve sabahleyin kapının hâlen kilitli olduğunu söylemişlerdi.⁴⁸ Öyle görünüyor ki şiddete ya da haneye tecavüze dair bir emare olmadığından, soruşturmanın devamı gelmemiştir.

⁴⁶ Amanda Vickrey, “His Castle? Thresholds, Boundaries and Privacies in the Eighteenth-Century London House”, *Past and Present*, 199 (2008), 156.

⁴⁷ Bu dava Kudüs sicillerinde iki ayrı girdide anlatılmıştır: KS, c. 234, s. 51, 3 B 1161 (29 Haziran 1748), ve c. 236, s. 25, 4 B 1161 (30 Haziran 1748). İkincisi ilkinin ilave detaylar sunar.

⁴⁸ KS, c. 234, s. 51, 3 B 1161 (29 Haziran 1748).

Kilitler eğer bir tekinsizlik göstergesi olarak kabul edilseydi,⁴⁹ değerli eşyalarını ev, oda ve sandık olmak üzere üç kilitle tedbir altına alan kurban kendini muhtemelen biraz savunmasız hissetmiş olurdu. Londra standartlarına göre bu önlemler mütevazı görünebilir. Fakat Kudüs fakir bir kentti ve insanların pahalı güvenlik önlemlerine gücü yetmiyordu. Kent sakinleri kapılarını kilitliyor ve az sayıdaki değerli eşyalarını çoğu zaman kilit eklenen ahşap sandıklarda⁵⁰ tutuyorlardı. 1621’de Kudüs’e taşınan, Praglı Haham Moshe Ben Yisra’el Naftalı Kudüs’e göçecek kişilere “odalarının kapısına ve dolaplarına asmak üzere demir kilitler”⁵¹ getirmelerini tavsiye ediyordu. O hâlde Haydar’ın odasındaki güvenlik önlemleri olağan görünüyor.

Haydar’ın cesedini bulan hizmetli ifadesinde demir parmaklığı olmayan pencerenin açık bırakıldığını belirtiyor, parmaklıklı pencerenin nadir olmadığını ima ediyordu.⁵² Fakat bazen parmaklıklar da istenmeyen ziyaretçileri dışarıda tutmak için yeterli değildi. 1749 yılının Mart ortasında, Haham Abraham’ın evine gece yarısı zorla girilmiş ve para ve değerli eşyaların çalındığı bildirilmişti. Sonrasında yürütülen soruşturmada soyguncuların kapının tam karşısındaki pencerenin parmaklıklarını kırdığı ortaya çıkmıştı. Haham, evin kapısının (muhtemelen avlu kapısı) ve odaların kapılarının kilitli olduğunu, hırsızların çatıdan içeri girdiğini ve ahşap sandıkta tutulan parayı ve değerli eşyaları çaldığını ifade ediyordu. Soruşturma devam etmiş birkaç gün sonra hırsızlar yakalanmış ve mahkemede suçlarını itiraf etmişlerdi. Hahamın evine zorla girdiklerini, pencerenin parmaklıklarını kırdıklarını ve böylece odasına girdiklerini söylediler. Kadının adamlarını da çaldıkları eşyalarını sakladıkları yere yönlendirdiler.⁵³ Bu be-

⁴⁹ Schivelbusch, *Disenchanted Night*, 88’de kabaca aktarıldığı gibi.

⁵⁰ Ze’evi, *An Ottoman Century*, 31.

⁵¹ Rabbi Mosheh Ben-Yisra’el Naftalı, “Mas’ot R. Mosheh Porayit mi- prag” in Mas’ot ‘erets yisra’el, 276.

⁵² KS, c. 234, s. 51, 3 B 1161 (29 Haziran 1748).

⁵³ KS, c. 236, s. 78, Ramazan sonu 1162 (Mart ortası 1749).

timlemeye göre hahamın odasının sokak cepheli dahi olmadığı gösteriyor. Soyguncular önce içeri girmişler (muhtemelen avluya) sonra da sadece pencere parmaklıklarını kırmışlardı.

Tüm bu örnekler evi korumak için kullanılan önlemlerden açıkça bahsediyor. Eşarbi başından çalınan Ester de benzer bir şekilde kapısının kapalı olduğundan bahsetmeden geçemiyor.⁵⁴ 16 ve 17. yüzyıldan soygunculuk vakaları da parmaklık ve kilit gibi hane içinde alınan güvenlik önlemlerini tanımlıyor.⁵⁵ Bu önlemler hiç şüphesiz ki güvenlik endişelerini yansıtıyor olsa da tüm kayıtlarda bunlardan bahsediliyor olması, fıkıhtaki hırsızlık tanımıyla da ilişkili olabilir. Hırsızlık, asgari değeri kanunla teyit edilen mal veya paranın “güvenli” veya “korunaklı” (*mahfuz*) bir yerden, alıcının mal veya paraya sahip olmadığı veya üzerinde pay sahibi olduğunu iddia etmediği durumlarda gizlice alınması olarak tanımlanmıştır. Evin “korunaklı” olduğunu kanıtlamak bu nedenle önemlidir.⁵⁶

İstanbul, Üsküdar Mahkemesi’ndeki davalar bu hususu eve taşıyor. Örneğin 1747’nin Nisan ayı başında, Üsküdar’ın Durbalı Mahallesi’nden Amine bint İbrahim mahkemeye çıkmış ve komşusunu evvelki gece yatsı namazı vakti ciyarında emniyet altında (*mahfuzan*) tuttuğu eşyalarından bazılarını çalmak üzere kendi eviyle komşusunun evi arasındaki duvara gizlice (*hafiyetten*) tırmanmakla suçlanmıştı. Sonrasında Kassam Bustani mahallesine kaçmış ve çaldıklarını burada zulalamıştı. Bundan haberdar olan bahçıvanlar, ertesi gün hırsızı yakalamıştı.⁵⁷

⁵⁴ Cohen, Simon-Pikali ve Salama(ed.), Yehudimbe-beyt:ha-me’ahha- shmoneh-’esreh, 296–297.

⁵⁵ Cohen and Simon-Pikali, Yehudim be-beyt hamishpat: ha-me’ah ha- shesh-’esreh, 54, 55, 57–58, 79, 87–88.

⁵⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 3:261, 263. Ayrıca bkz. Ömer Menekşe, “XVII ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Hırsızlık Suçu ve Cezası” (Marmara Üniversitesi, 1998), 17–20.

⁵⁷ Saadet Muzaffarova (ed.), “Üsküdar Kadılığı 420 Numaralı Şeriiye Sicili Defteri” (2012), 80. Bir başka örnek için, bkz. Kılıç, “1158–1159 (1745–1746) Tarihli”, 36–37.

Kısacası iç ve dış kapılar, parmaklıklar ve kilitler önemliydi fakat güvenliği ve gönül rahatlığını temin etmek için yeterli değildi. Esasında duvarlar tamamen güvenilir değildi. Kudüs'te evler taştan yapılıırken, İstanbul'daki evler, imparatorluğun pek çok diğer bölgesinde olduğu gibi, ahşaptı. Kanunnameler yalnızca kilitlerin kırılmasıyla sağlanan erişimle değil, aynı zamanda duvarlarda veya çatıda delik açılmasıyla sağlanan erişimle de özel olarak ilgileniyordu.⁵⁸ Burada tartıştığımız dönem süresince ve sonrasında, bu yöntem evlere girmek için oldukça yaygın olarak kullanılan bir yöntemdi.⁵⁹ İnsanların evlerini, gece vakti tehlikelerine karşı bir kale ya da sığınak olarak düşünmek biraz güçlü.

Bilhassa kadınlar, evlerindeyken dahi savunmasızdı. Kudüs ve İstanbul'dan kadı sicillerinde kadınlara karşı işlenen sözlü ya da fiziksel saldırıların yanı sıra cinsel saldırı gayesiyle haneye tecavüz suçlamalarına dair epeyce fazla dava bulunur.⁶⁰ Örneğin 27 Ocak 1749'da Jawhariyya adlı Kudüslü Hristiyan bir kadın, Salman bin Shalih adında bir Hristiyan'dan şikayetçi olmuştur. Adı geçen kişiler, aynı evde farklı dairelerde ikamet etmekteydiler. Şikayetten beş ay evvel bir “gece yarısında” adam, Jawhariyya uyurken onun evine girmiş ve kadını “kanun dışı cinsel ilişkiye” (*zana biha*) zorlamış, kadın da bunun neticesinde gebe kalmıştı. Adam suçlamaları reddediyor, davacı da kanıt sunamıyordu. Kadı, komşular

⁵⁸ Ahmed Akgündüz (ed.), *Osmanlı ve Hukukî Tahlilleri, IV. Kitap: Kanunî Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri I. Kısım* (İstanbul: Fey Vakfı, 1992), 302, no. 1.

⁵⁹ Bkz. Omri Paz, “Crime, Criminals and the Ottoman State: Anatolia between the Late 1830s and the Late 1860s”, yayımlanmamış doktora tezi, Tel Aviv University (2010), 101–102, 273, 317, 327–329.

⁶⁰ Örneğin bkz. Üsküdar Sicili (ÜS), c. 407, s. 19, 4 M 1156 (28 Şubat 1743); ÜS, c. 474, s. 11, 25 Z 1180 (24 Mayıs 1767); ÜS, c. 407, s. 40, 24 Ca 1156 (16 Temmuz 1743); Kılıç, “1158–1159 (1745–1746) Tarihli”deki 9 R 1159 (May 1, 1746) tarihli dava; Muzaffarova, “Üsküdar Kadılığı”ndaki 25 S 1160 (8 Mart 1747) ve 5 B 1160 (13 Temmuz 1747) tarihli davalar, sırasıyla 68 & 142. sayfalar; Ülkü Geçgil, “Uskudar at the Beginning of the Eighteenth Century”deki (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fatih Üniversitesi (2009), 63–64) 4 Z 1153 (20 Şubat 1741) tarihli dava.

sorgulanana kadar adamın hapis cezasına çarptırılmasına karar verdi. Komşular adamın bu tür eylemlere hiç karışmamış dürüst bir insan olduğu yönünde tanıklık edince kadı, adamın gözaltından çıkarılmasına karar verdi. Kadı, kadını yasal delil sunmadığı ve yalan şikâyetle bulunduğu için doğum yaptıktan sonra cezalandırılacağı yönünde bilgilendirdi.⁶¹ Bir hafta geçmeden, Jawhariyya evinde ölü bulundu. Ceset üç ayrı Hristiyan ebe (*dayat*) tarafından incelendi ve şiddete dair bir bulgu bulunamadı. Kadının sebebi belli olmayan bir kanamayla öldüğünü ileri sürdüler.⁶²

Bunun başarısız bir kürtaj girişiminin neticesi olup olmadığını hiç bilemeyeceğiz. Kesin olarak bildiklerimiz, Jawhariyya'nın yalnız yaşadığı, gebe olduğu ve Salman'ı, kendisine tecavüz ettiği imasında bulunarak, gayrimeşru cinsel ilişkiyle suçladığı. Tıpkı uykusunda eşarbı başından alınan Ester'in davasında olduğu gibi Jawhariyya'nın anlatısı, kendisi herhangi bir direnç göstermeden suçlunun kendisine yaklaşabilmesini mümkün kılan gece ortamına odaklanır ve kendisini bir fail değil, mağdur olarak sunar. Ester gibi o da en savunmasız olduğu zamanda, uykusunda saldırıya uğramıştır. Toplum ve devlet gözetimini tam anlamıyla zorlaştıran karanlık, kişisel güvenlikleri için bu mekanizmalara en çok ihtiyaç duyanları tehlikeye atıyordu. Yalnız uyumak tehlikeli olabiliyordu.

Bazı kadınlar için esas tehlike içerideydi. En azından güncel çalışmalara göre hane içi şiddet vakalarının çoğu, gece gerçekleşmektedir.⁶³ Kadınların bu vakitte eşleriyle eve kapandığı düşünüldüğünde bu pek de şaşırtıcı değil. Birkaç dava, bazı şeylerin geçmişte de çok farklı olmadığını iddia etmek için

⁶¹ KS, c. 236, s. 63, 8 S 1162 (27 Ocak 1749).

⁶² KS, c. 236, s. 64, 14 S 1162 (2 Şubat 1749). Kayıta belirtilen ölüm sebebinin tam ifadesi Kelime anlamı kan belirtisi olan a'rad damawı 'de meydana gelen bir bozulma, yani 'arad damawı dir. Görünen bir şiddet belirtisi olmadığından ve cesedi incelemek üzere ebeler gönderildiğinden ötürü, kanama muhtemelen vajinaldır ve rahimden gelmektedir.

⁶³ Shaw, "Controlling Darkness", 595.

yeterli olacaktır. Örneğin 1 Eylül 1767’de, Yenimahalle’den bir Hristiyan kadın kocasından şikâyetçi olmak için mahkemeye çıktı. Beş gün evvel, güneş battıktan sonra (ya da akşam namazından sonra), kocasının büyük bir sopayla kendisine vurduğunu ve sol gözünün altını ve vücudunda diğer yerleri morarttığını iddia etti. Kadı, Divan-ı Hümayûn’un onayı gelene kadar suçunu itiraf eden adamın hapse atılmasına karar verdi.⁶⁴

Hasan’ın karısı için de gece korku vaktiydi. Hasan, Divan-ı Hümayûn çavuşlarındandı ve komşuların 1790 yazında yazdığı bir şikâyetle göre geceleri “her daim” (*daiman*) sarhoş olarak geliyor ve karısını başka erkeklerle görüşmekle suçlayarak dövüyordu.⁶⁵ Bu korkunç rutin gecenin içine yerleşmişti: İlk olarak, genellikle geceleri gerçekleşen bir içki alışkanlığı vardı,⁶⁶ ikinci olarak, yukarıda da bahsedildiği gibi, kadınlar geceleri haneyle sınırlanmıştı. Bir diğer deyişle, zavallı kadın gecenin nasıl nihayete ereceğinin farkında olsa da bundan kaçamıyordu. İstismarcısıyla evde sıkışıp kalmıştı. Gece onun için bir rahatlama ya da dinlenme vakti değildi. Tam aksine, savunmasızlığını en yakıcı biçimde hissettiği zamandı. Bu davada, hiç değilse istismar sona erdirilmişti. Komşuların şikâyetini takiben, Hasan mahkemeye çıkarılmış ve Bursa’ya sürgün edilmişti. Geride fiziksel olarak daha güvende ama maddi açıdan daha güçsüz, başında aile reisi bulunmayan bir kadın bırakarak.⁶⁷

⁶⁴ ÜS, c. 474, s. 23, 6 Ra 1181 (1 Eylül 1767). Gece gerçekleşen bir başka ciddi hane içi şiddet vakası için bkz. ÜS, c.407, s.12, 25 Şevval 1155 (23 Aralık 1742).

⁶⁵ BOA, C.ZB 16/786, 13 Za 1204 (25 Temmuz 1790). Komşular Hasan’ı aynı zamanda mahallenin çocuklarını cinsel olarak istismar etmekle suçlamıştır. Bu suçlamaların işlevine dair bkz. Başak Tuğ, *Politics of Honor in Ottoman Anatolia: Sexual Violence and Socio-Legal Surveillance in the Eighteenth Century* (Leiden: Brill, 2017), 129–140.

⁶⁶ Bkz. 3. Bölüm

⁶⁷ Bu bağımlılık kadınları kendilerine şiddet gösteren faillere karşı dava açmaktan alıkoyan pek çok sebepten yalnızca bir tanesiydi. Bkz. Eyal Ginio, “Women, Domestic Violence and Breaking Silence: The Evidence of the Şeriat Court of Eighteenth-Century Salonica” *Mélanges en l’honneur du Prof. Dr. Suraiya Faruqi* içinde, Abdeljelil Temimi (ed.) (Tunis: Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l’information, 2008), 153–167.

YANGIN VAR!

Şiddet, içeride ya da dışarıda farketmeksizin, tek tehlike değildi. İnsanların gece duyup uyanabileceği en korkunç ses muhtemelen “yangın var!” çığlığıydı. Soygunculuk yerel bir meseleyken, yangın felaketinin tüm kenti mahvetme olasılığı vardı. Yangınlar, Arap eyaletlerinin önde gelen merkezlerinde –muhtemelen çoğunlukla taş ve kilden inşa edildikleri için– daha küçük bir sorun yaratmış gibi görünüyor. Kudüs’te aydınlatma, ısınma ve pişirme amaçlarıyla kullanılan açık alan ateşlerinin elbette zaman zaman yangına sebebiyet verdiği oluyordu. Fakat bu yüzden oluşan hasarlar, sınırlı kalmış gibi duruyor.⁶⁸ İstanbul’da ise yangın felaketi yıkıcı sonuçlarla çok sık yaşanıyordu. Dönemin ve bugünün tarihçileri sık yaşanan bu yangınlardan kentteki tüm yapıların inşa edildiği ahşabı ve bilhassa yazları alevleri körükleyen ve kentte çabucak yayılmasına sebep olan poyrazı suçlarlar. Kentsel peyzajın yoğunluğu ve etkin bir yangın söndürme kuvvetinin eksikliği yangınların yayılımını kolaylaştırmıştır.⁶⁹ Bazı yangınlar kenti neredeyse yok etmişti. Örneğin 1660’daki Büyük Yangın, evlerin üçte ikisini yok etmiş, 40 bine yakın insanın hayatını kaybetmesine sebep olmuştur. 18. yüzyıl süresince, her biri bir ila üç gün süren ve toplamda yüzbinlerce evin yok olmasına sebep olan en az yedi yangın yaşanmıştır. Sadrazam’ın konağı ve hükümetin merkezi olan Bâb-ı Âli, 18. yüzyılın ortalarından 20.

⁶⁸ Yaron Ayalon, *Natural Disasters in the Ottoman Empire: Plague, Famine, and Other Misfortunes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 87–91. On sekizinci yüzyıl Kudüs’ündeki yangınlara dair bkz. Meyuhas Ginio, “Hayey yom yom”, 154–155. Geç Osmanlı’da Kudüs’te yayımlanan İbranice bir gazetede yazan bir yazar, taştan inşa edilmiş olan kentte yangınların az olduğunu yazar. Bkz. “Yerushalayim”, *Havatselet*, 27 Aralık 1889, 1.

⁶⁹ Derviş Efendi-Zade Derviş Mustafa Efendi, *1782 Yılı Yangınları*, Hüsamettin Aksu (ed.) (İstanbul: İletişim, 1994), 19–20; Barış Taşyakan, “The Volunteer Firefighters of Istanbul, 1826–1923”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi (2008), 75–81; White, *The Climate of Rebellion*, 264–265; Fariba Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul, 1700–1800* (Berkeley: University of California Press, 2011), 31–33.

yüzyılın başlarına kadar toplam altı kez tamamen yanmıştır.⁷⁰ Güçlü ya da yoksul, güçlü bağlantıları olan ya da marjinal demeden herkes yangından nasibini almıştı.⁷¹

19. yüzyıl seyyahlarından bazıları, yangınların “her gece” yaşandığını ifade eder.⁷² Muhtemelen abartıyor olsalar da, yangınlar gerçekten de geceleri çıkıyordu. Osman Nuri Ergin (1838-1991) İstanbul’a dair ansiklopedik çalışmasında, Osmanlı vakanüvislerine dayanarak 1633 ile 1834 yılları arasında gerçekleşen 109 yangın felaketi listeler. Gün içinde hangi zamanda çıktığı belirtilen 88 yangın arasından, 60 tanesinin (yüzde 68,1) gece, yalnızca 28 tanesinin (yüzde 31,9) gündüz meydana geldiğini tespit ettim.⁷³ Osman Nuri Ergin, bu yangınlardan daha fazlasının kayıt altına alınmadığını belirtir. Fakat en azından onun oluşturduğu bu önemli listede yangınların gece meydana gelme olasılığı gündüze göre iki kattan daha fazlaydı. Osmanlı entelektüeli ve devlet adamı Mehmed Tahir Münif Paşa’ya (1830-1910) göre de geceleyn çıkan yangınlar öyle belirgin ve ani bir tehlikeydi ki bazı insanlar kıyafetleriyle, her an dışarı kaçmaya hazır vaziyette uyurdu.⁷⁴

Yangınların çoğu genellikle yeniçerilerle ilişkilendirilen kundakçılar tarafından başlatılıyordu.⁷⁵ Fakat yangınların

⁷⁰ 1660 yangınına dair bkz. Marc David Baer, “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul”, *International Journal of Middle East Studies*, 36(2) (2014), 159–181. Diğer veriler için bkz. Taşyakan, “The Volunteer Firefighters”, 69–78. Osmanlı İstanbul’ndaki yangınlara dair daha genel bir tartışma için bkz. Ebru Boyar ve Kate Fleet, *A Social History of Ottoman Istanbul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 77–89.

⁷¹ Vakanüvis Şani-Zade 1782 yangınlarına atıfta bulunurken bu noktaya değinmektedir. Bkz. *Şânî-zâde Mehmed’ Atâ’ullah Efendi, Şânî-Zâde Târîhi* (1223–1237/1808–1821), Ziya Yılmaz (ed.) (İstanbul: Çamlıca Basım, 1821), c. 2, 852.

⁷² Taşyakan, “The Volunteer Firefighters”, 72–73.

⁷³ Osman Nuri [Ergin], “İstanbul Yangınları” *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye* içinde (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1995), c. 3, 1183–1227.

⁷⁴ Münif Paşa, “Harîk-i İstanbul”, *Mecmua-i Fünun*, 28 (1281/1864), 153.

⁷⁵ 7. Bölüm’e bakınız.

geceleyin yaygın olmasının bu bölüm boyunca tartışılanlara benzer bazı alelade sebepleri de vardı: karanlık ve uykudan ötürü dikkatin dağılması. İnsanlar karanlıkta görebilmek için yapay ışıklandırmalara güvendiler ki bu da elektrik kullanımından evvel yalnızca yanma işlemiyle üretiliyordu⁷⁶ Dolayısıyla ateşin nimetleri de lanetiyle et tırnak gibiydi. Hane halkı ve komşular derin uykudayken, doğru düzgün söndürülmemiş bir mum ya da yanlışlıkla fundalığa düşen bir battaniye kimse fark etmeden birden alevlenebilirdi. Uyku, yine, tehlikeli olabilirdi.

Öyleyse, “Yangın var” çığlığı duyulduğunda kimse ya-tağında kalamazdı. 1833 yılında İstanbul’da kalan Prusyalı diplomat Friedrich Tietz (1803-1879), bu ürkütücü anları şöyle anlatır: “Asesler beni bu ürkütücü ‘yangın, yangın!’ çığ-lığıyla kaldırdıklarında uyuyordum.” Tietz aceleyle pencereye koştuğunda bir sürü insanın sokakta hareket hâlinde olduğunu görmüştür. Haliç’in öte yanındaki Fener’de bir yangın çıkmıştır.⁷⁷ 1720’lerde geceleyin çıkan yangınları çalışmasında kayıt altına almış olan, 18. yüzyıl vakanüvislerinden Küçük Çelebizade de ani bir tehlikeye uyanma deneyiminden zaman zaman bahseder: “Başlarını huzur ve güven duygusuyla yastığa koyup istirahatte olan kent sakinleri aseslerin korkutucu sesi ve ürkütücü çığlıklarıyla neye uğradığını şaşırды.” Bir başka yerde, “aseslerin çığlıkları tir tir titretiyordu” der.⁷⁸ Yukarı-da bahsi geçen Münif Paşa da tüm kent sakinlerini ürküten aseslerin geceleri attığı “Yangın var” çığlığının yarattığı kor-

⁷⁶ Sanayileşmiş aydınlatmanın kendinden evvelki ışık türlerine kıyasla benzersiz doğasına dair bkz. Schivelbusch, *Disenchanted Night*, 3–78.

⁷⁷ Haas and Tietz, *St. Petersburg, Constantinople*, 154. Ayrıca bkz. François Tott, *Memoires of the Baron de Tott: Containing the State of the Turkish Empire & the Crimea during the Late War with Russia* (London: G. G. J. & J. Robinson, 1786), 20.

⁷⁸ Küçük Çelebizade Asım Efendi, “Tarih-i İsmail Asım Efendi Eş-şehir Bi-Küçük Çelebizade” *Tarih-i Raşid* (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1865), 492, 409; ayrıca bkz. 68, 178, 416. Bu yıllarda geceleyin gerçekleşen yangınlara dair daha fazla bilgi için bkz. 11, 77, 118–119, 224–225, 242, 491–492, 493.

kuyu tariflemiştir: “Yakın ya da uzak, uyur ya da uyanık” bu çılgılık herkesi uykusundan ve istirahatinden ediyordu.⁷⁹ Sarayın geceleyin çıkan yangınları engellemek amacıyla başkentteki gözetimi ve yangınla mücadeleyi geliştirmek için çalıştığını fakat yangın felaketlerinin İstanbul’da ‘Osmanlı İmparatorluğu’nun sonuna kadar temel bir sorun olarak baş gösterdiği vurgulanmalıdır.⁸⁰ Sıradan insanlar bu tehlikeye karşın mumlarını söndürmek, dua etmek ve kıyafetleriyle uyumaktan daha fazlasını yapamıyorlardı.

İyi saatte olsunlar geldiğinde

İnsanları evlerindeyken korkutan tek tehlike soygunlar ve yangınlar değildi. Koca bir doğaüstü yaratıklar dünyasının gece vakti canlandığı ve bunların sabahın ilk saatlerinde ya da sabah ezanı sesiyle dağıldığına inanılıyordu.⁸¹ Örneğin bazı yerel gelenekler albastı ya da alkarısı olarak bilinen ve geceleyin ortaya çıkıp yeni doğum yapmış kadınları rahatsız ederek hem kadını hem de bebeği tehlikeye atan sözde dişi bir kötü ruh hakkında uyarılarda bulunur. Bu ruh, ahırlardan kaçırdığı atları gece boyunca sürer ve şafak çökmeden hepsini terli olarak geri bırakırdı.⁸² Yunan sözlü gelenekleri de Noel ile Theofania arasındaki 12 gece boyunca görünerek insanlara dadanan, kara koncoloz (Yunancada καλικάντζαρος) olarak bilinen ruhlar ve cinlerden bahseder.⁸³ Karadeniz bölgesinde

⁷⁹ Münif Paşa, “Harîk-i İstanbul”, 153.

⁸⁰ Yangınla mücadele yöntemlerine dair bkz. Mehmet Zeki Pakalın, “Köşklü” *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* içinde (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1971), c. 2, 304–305; Mehmet Zeki Pakalın, “Tulumbacı”, *Osmanlı Tarih Deyimleri*. 19. yüzyılda yangınlar ve yangınla mücadele hakkında daha yakın tarihli bir çalışma olarak bkz. Taşyakan, “The Volunteer Firefighters.”

⁸¹ Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1973), 92.

⁸² Age, 95.

⁸³ Marinos Sariyannis, “Of Ottoman Ghosts, Vampires and Sorcerers: An Old Discussion Disinterred”, *Archivum Ottomanicum*, 30 (2013), 199–200.

aynı yaratıkların kışın ortasında ve geceleri ortaya çıktığına inanılırdı. Yakın bir arkadaş ya da akrabanın sesini taklit eden bu ruh, insanları uykularında soğuğa doğru sürükleyerek ölümlerine sebep olurdu. Bu inançlar geceyi hiç şüphesiz tehlikeli bir vakit olarak kabul etmekten daha spesifiktir. Dışarıda ne olup bittiğini görememenin yarattığı güvensizliğe, kaynağı belirlenemeyen seslerden duyulan korkuya ve uyurkenki mutlak savunmasızlık üzerine bir şeyler anlatırlar.

İnsanlar kendilerini cismani tehlikelerden dış ve iç kapılara, kilitlere, parmaklıklara güvenerek nasıl korudularsa bu tarifi zor tehlikelerle de özel dualardan koruyucu objelere çok geniş kapsamlı araçlar ve yöntemler kullanarak baş ettiler. Bu yöntemler yan yana gelerek karmaşık bir bütünü, bir çeşit “uyku vakti ritüelleri”ni oluşturabilir.⁸⁴ Sasha Handley, inananların zihnini, bedenini ve ruhunu uyurken Allah’ın korumasını ve lütfunu almaya hazırlayan Hristiyanlık inancınca şekillenen birtakım pratikleri kastettiği “uyku-dindarlığı”nı detaylı olarak inceler.⁸⁵ Çok benzer endişeler erken modern Osmanlı İmparatorluğu’nda da uyku vakti ritüellerini şekillendirmiştir.

Dindar Müslümanlara güvenli bir gece uykusu için gerekli usulleri temin eden pek çok gelenek vardı. Örneğin bir hadiste Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilir:

[G]ece çökerken kötü ruhlar ortalığa saçıldığından çocuklarınızı kendinize yakın tutun; yatsı namazından bir saat sonra onları bırakabilirsiniz; Allah’ın adını anarak kapınızı kitleyin, Allah’ın adını anarak ışığınızı yakın, Allah’ın adını anarak kırbalarınızı kapatın, Allah’ın adını anarak yemek kaplarınızı kapatın, Allah’ın adını anın ki bunlar hiçbir şeye maruz kalmasınlar.”⁸⁶

⁸⁴ Erken modern dönem Britanya Adaları’nda gece vakti kaygıları ve yatma vakti ritüelleri için bkz. Ekirch, “Sleep We Have Lost”, 351–357.

⁸⁵ Handley, *Sleep in Early Modern England*, 69–107.

⁸⁶ Muhammad bin’İsmâ’il bin İbrahim al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, kitab bad’ al-khalq* (Damascus: DarAbuKathir-l-t-iba’awa-l-nashrwatawzi’, 2002), C. 1, 808, no. 3280.

Diğer bir hadiste farklı bir sıralama sunulur:

İçinizden biri yatağa gittiğinde giysisinin içiyle yatağını temizlesin ve Allah'ın adını ansın; çünkü o geride (yatağında) ne bıraktığını bilmez. Uzanmak istediğinde sağ tarafına uzansın ve şöyle desin: “Allah'ım sana hamdolsun, ey Rab-bim bedenimi senin ellerine teslim ediyorum, onu kaldırma (kudreti) senindir, eğer ruhumu teslim alırsan, ruhumu affet, eğer ruhumu salıverirsen biz inançlı kullarını koruduğun gibi (onu) koruma kudreti senindir.”⁸⁷

Bu dua çok net olarak duyuların kullanılmaz hâle gelmesinden duyulan korkuyu aktarır. Kişi, kendinden geçmiş ve savunmasız bir hâldeyken duyuları yeniden işlev kazanana kadar kendisini koruması için yalnızca Allah'a sığınabilir.

Yahudiler de “uykuyu getirenin kutsanması” (*birkat hamapil*) olarak bilinen benzer bir dua nakleder. Bunun erken dönem Sefarad Yahudilerine ait çeşitlemelerinden biri şöyledir:

Tanrımız, dünyanın kralı, gözlerime uyku, göz kapaklarıma ağırlık ve gözbebeğime ışık getiren sana şükürler olsun. Ve senin rızan olursa, esenlik içinde uyurum, hayata ve esenliğe kavuşurum ve kötü eğilimler tarafından değil, iyi eğilimler tarafından yönetilirim; ve beni belalardan ve rahatsızlıklardan kurtarırsın; kötü rüyalar ve kötü düşüncelerden ürkmem ve yatağım senin önünde güvende olur; ve ölüme yatmayayım diye gözlerimi aydınlatırsın.⁸⁸

Dua etmek önemliydi ama yeterli değildi. Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerin hepsi evlerini doğaüstü tehlikelerden korumak için bazı ek önlemler aldılar. Sırp etnolog Tamotir P. Vukanovic erken modern dönemde Balkanlar üzerine yaptığı çalışmalarda bu türden bir dizi pratiği detaylandırır.⁸⁹

⁸⁷ Muslimİbnal-Hıjjajal-Qushayrı, *Sahih Muslim* (Riyad: Baytal-afkar al-duwaliyya li-l-nashr wa-l-tawzi', 1998), 1088, no. 64 (2714). Benzer bir formül için bkz. s. 1086, no. 56 (2710).

⁸⁸ *Sidur tfilot ha-shana le-minhag qehilot romanya* (Venice: Dfus Dani'el Bombirj, 1523), 22–23.

⁸⁹ T. P. Vukanovic, “Witchcraft in the Central Balkans I: Characteristics of Witches”, *Folklore*, 100(1) (1989), 9–24; T. P. Vukanovic, “Witchcraft in the

Örneğin Habsburg İmparatorluğu'nun Hırvatistan sınırının güneyinde yaşayan Sırp nüfusu arasında cadıların geceleri ışıklar söndürüldükten sonra çocuklara zarar vermek için evlere girdiğine inanılıyordu. Anneler, çocuklarını korumak için onlara sarımsak sürüyor ve beşiklerine bıçak saplıyordu. Osmanlı yönetimi altında bulunan Kosova'daki bazı Sırp cadıların ve kötü ruhların belli geceler karanlıkta pusu kurarak yenidoğanlara ve annelere saldırmak üzere beklediğine inanılıyordu. Bu gecelerde anneler ve bebekler yalnız bırakılmaz ve mum yanık bırakılırdı. Annelerin doğumu takip eden ilk 40 gün karanlıktan sonra dışarı çıkmasına izin verilmezdi. Hersek'te de yerel halk cadıları uzak tutmak için yatağa girmeden evvel sarımsak yemek, ateşi dikenli dallarla beslemek ve kapıyı sürgülemek gibi karmaşık bir ritüel uygular, bu esnada hanenin en yaşlı kadını tılsımlı özel bir duayı üç kez okurdu. Benzer inançlar Anadolu'da ve İstanbul Yahudileri arasında da yaygın olsa da anneleri ve bebekleri korumak için kullanılan yöntemler değişiyordu.⁹⁰ Karadeniz'in doğusundaki bölgelerde, haneyi kara koncoloz ruhlarından korumak için pancar kullanılırdı.⁹¹

Dolayısıyla uyku vakti yaklaşırken duyuların üstlendiği güvenlik işleri dışarıya yükleniyor, kilitten sarımsağa çok çeşitli araçlara atanıyordu. Geceleyin duyulan güvensizlik, aşağı yukarı evrensel olsa da bununla baş edebilme yetisi farklılık gösteriyordu. Herkes duvarlar arkasına çekilemiyor, evinde rahat bir nefes alamıyordu; herkesin ışığı yanık tutmaya gücü yetmiyordu. Bu koşulların uykunun uzunluğu, mahiyeti ve hatta kalitesi üzerinde bir etkisi olması muhtemeldi.

Central Balkans II: Protection against Witches", *Folklore*, 100(2) (January 1989), 221-236.

⁹⁰ Vukanovic, "Witchcraft in the Central Balkans II", 222; 229-232; Boratav, 100 *Soruda Türk Folkloru*, 95. Karanlıkta pusuya yatıp bebekleri boğmaya çalışan "gececi kadınlar" (*nashım leylıyot*) için bkz. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566* (Leiden: Brill, 2011), 267.

⁹¹ Boratav, 100 *Soruda Türk Folkloru*, 94.

Yatma vakti

Uyku ilk bakışta, en azından resmî olarak katı din, cinsiyet, yaş ve sosyal sınıf hiyerarşilerine dayanan bir toplumda, tek ortak payda, toplumsal olarak belirlenmiş değişkenler dünyasındaki tek doğal sabit gibi görünebilir. Fakat öyle değildi. Uykuya dair “doğal” olan tek şey, ona duyulan biyolojik ihtiyaçtı. Bunun dışında uyku vaktinden uyku mekânına, uyku düzenlemelerinden uyku kalitesine kadar her şey kişinin toplumsal pozisyonuna ve maddi koşullarına bağlıydı. Bazı çalışmaların gösterdiği üzere, rüyalar bile (hatta yorumları dahi) büyük oranda toplumsal olarak inşa edilmiştir.⁹²

Osmanlı kentlerinde yaşayan bazı insanların geceleri çalıştığını ve eğlenmek için dışarı çıktığını ifade etmeliyiz.⁹³ Fakat yukarıda da bahsettiğimiz üzere, insanların çoğu daha erken değilse bile yatsı namazını takiben evlere çekilmiştir. Mumlar pahalı olduğu, çok fazla bakım gerektirdiği ve az ışık verdiği için (bkz. 5. Bölüm) evlerin büyük çoğunluğu epey karanlıktı. Işık olmadan pek bir şey yapmak mümkün olmadığından ve karanlık da uyku getirdiğinden⁹⁴ insanların çoğunun kıvrılıp yatmış olması oldukça muhtemeldir. Bu ritmin Peygamber’in kendisi tarafından tembihlendiğine inanılırdı. Pek çok versiyonu bulunan bir hadise göre Peygamber yatsı namazından evvel uyumayı ondan sonra da uyanık kalmayı sevmezdi.⁹⁵ Bir diğer ifadeyle, “erken yatmak” yalnızca maddi kısıtlardan ötürü ortaya çıkmıyordu; toplumsal ve dinî bir ülküydü.

⁹² Örneğin bkz. Aslı Niyazioğlu, *Dreams and Lives in Ottoman Istanbul: A Seventeenth-Century Biographer's Perspective* (London: Routledge, 2016); Amira Mittermaier, *Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination* (Berkeley: University of California Press, 2011). Konu burada ciddi bir biçimde ele almak için çok geniş ve karmaşık olduğundan rüyaları bu kitabın kapsamı dışında bırakmayı tercih ettim.

⁹³ 3. Bölüm’e bakınız.

⁹⁴ Ekirch, “The Modernization of Western Sleep”, 176–177.

⁹⁵ Bazı versiyonlarda Peygamber’in yatsı namazı sonrasında “sohbet”ten (*hadith*) hoşlanmadığı, diğerlerinde ise bundan sonra sosyalleşmeye (*samara*) kalmadığı belirtilir. Örneğin bkz. *Sahih Bukhari*, C. 1, kitap 10, no. 552.

Padişahlar ve yakınındaki toplumsal çevreler bu ülküye tam olarak bağlı kalmıyor ve yatsı namazından sonra epey uyanık kalıyorlardı. III. Ahmed (1730-1730) kendisi için bazı yüksek rütbeli yöneticilerce düzenlenen akşam eğlencelerini günbatımından üç ila altı saat sonrasında terk ediyordu.⁹⁶ III. Ahmed'in aksine, III. Mustafa gece eğlencelerine pek düşkün değildi. Padişahın programını takip eden ve 2.200'den fazla gününü kayda alan özel bir günlük niteliğindeki bir rûznamede, yalnızca bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar girdi gece eğlencelerinden bahseder. Buna karşın, gündüz gerçekleştiren serbest zaman aktiviteleri ise daha sık olarak kayıt altına alınmıştır. Karanlık bastırdıktan sonra süren eğlencelere iştirak ettiğinde, gün batımından üç buçuk ila dört saat sonrasında istirahat çekiliyordu.⁹⁷ Padişah I. Abdülhamid (1774-1789) akşam eğlencelerine katılmaktan keyif alıyor gün batımından üç ila dört saat sonrasına kadar kalıyordu.⁹⁸ Padişah III. Selim'in (h. 1789-1807) başkâtibi tarafından tutulan ve 1790'ların büyük bir kısmını kapsayan günlükte, padişahın akşam eğlenceleri titizlikle kaydedilmiştir. Padişahın kaçta döndüğü 33 girdide belirtilmiştir. Genellikle padişah gün batımından sonra üç ila dört saat sonrasında yorgun hissetmiştir (25 girdi). En fazla gün batımından beş saat sonrasına kadar kalmıştır (dört girdi).⁹⁹

Geç saatlere kadar uyanık kalmak ve tabii gece eğlenceleri, ilk olarak ışığa erişime bağlıdır. Yeni çalışmalar ışığın uykuyu engelleyen en etkili faktörlerden biri olduğunu ifade ediyor.

⁹⁶ Örneğin bkz. Asım Efendi Küçükçelebizade, *Tarih-i İsmail Asım Efendi Eş-Şehir bi-Küçük Çelebizade (Tarih-i Raşid içinde c. 6)*, 366–377, 470–471; Raşid Efendi, *Tarih-i Raşid*, c. 3, 319. Ortalama olarak, İstanbul'da Nisan ayında gün batımı saatlerine göre bu vakitler 23.00 ile 01.00 saatleri arasına denk gelecektir.

⁹⁷ Yunus Irmak (ed.), "III. Mustafa Rûznâmesi (H. 1171–1177/M. 1757–1763)", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi (1991), 87, 98–99.

⁹⁸ Fikret Sarıcaoglu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I: Abdülhamid (1774–1789)* (İstanbul: Tatav, Tarih ve Tabiat Vakfı, 2000), 45–46.

⁹⁹ Sema Arıkan, "III. Selim'in Sirkâtibi Ahmed Efendi Tarfinan Tutulan Rûznamesi", yayımlanmamış Master tezi, İstanbul Üniversitesi (1988).

Uyku bilimcisi Charles Czeisler ışığı uykumuzu etkileyen bir “uyuşturucu” olarak tanımlamıştır.¹⁰⁰ Saray seçkinleri ışık konusunda bir sıkıntı çekmedikleri için eğlencelerini diledikleri kadar uzatabiliyorlardı.¹⁰¹ Daha da önemlisi, sabahleyin açacakları bir atölyeleri yoktu ya da sabah namazını kaçırdıkları için mahalle camisinden kimse onları azarlamayacaktı. Bir diğer deyişle, saray seçkinleri halktan farklı bir ritimle yaşadılar. Seçkinlerle halkın uyku vakitleri arasında bulunan benzer bir uçurum Avrupa’da da gözlemlenmiştir.¹⁰²

Bununla birlikte, Craig Koslofsky’a göre Avrupa’da saray toplulukları, Koslofsky’ın “geceleştirme” olarak adlandırdığı ve “geceleyin gerçekleşen olağan faaliyetlerin kapsamında ve meşruiyetindeki artış” anlamına gelen bir sürece öncülük ettiler.¹⁰³ Karanlık saatlere edilen bu hücum Osmanlı İmparatorluğu’nun bu çalışmada incelenen döneminde çok daha az önemli bir yer tutuyordu. Yukarıda da işaret edildiği üzere 18. yüzyılın sonlarında Sultan III. Selim –tıpkı dedesi Sultan III. Ahmed’in yaklaşık 70 sené evvel yaptığı gibi– gün batımından sonra beş saati geçmeden, çoğunlukla daha erken yatıyordu. Ortalama bir saate çevrildiğinde, Osmanlı padişahları en geç gece 01.00 civarında istirahate çekiliyordu. Şafak sökene kadar devam eden içkili seçkin partilere bilhassa şiirlerde gönderme yapılıyorsa da bu, diğer kaynaklarca nadiren destekleniyor.¹⁰⁴ Günümüz İngilteresi’yle karşılaştırıldığında,

¹⁰⁰ Ekirch’te alıntılanmıştır, “The Modernization of Western Sleep”, 276. Aydınlık-karanlık geçişlerinin uyku düzeni üzerindeki etkisine ilişkin çalışmaların bir değerlendirmesi için bkz. Jacques Galinier vd., “Anthropology of the Night”, *Current Anthropology*, 51(6) (2010), 824–825.

¹⁰¹ 6. Bölüm’e bakınız.

¹⁰² Craig Koslofsky, “Princes of Darkness: The Night at Court, 1650–1750”, *The Journal of Modern History*, 79 (2007), 235–273; Craig Koslofsky, “Court Culture and Street Lighting in Seventeenth-Century Europe”, *Journal of Urban History*, 28(6) (2002), 743–768; Sasha Handley, “Sociable Sleeping in Early Modern England, 1660–1760”, *History*, 98(329) (2013), 79–104.

¹⁰³ Koslofsky, “Princes of Darkness”, 236, 251–258. Koslofsky’nin “geceleştirme” teriminin tanımı, gecenin siyasi faaliyetler için kullanılması için de geçerlidir.

¹⁰⁴ Üsküdar Mahkemesi’ne taşınan bir davada “sabahlara kadar” fahişelerle âlem yapıpken yakalanan halktan iki insan ahlaksızlıkla suçlandı. Fakat bu, sanıkların

burada üst tabakanın gece eğlenceleri sabah 04.00 ya da 05.00'e kadar devam edebilir.¹⁰⁵

Geceleyin gerçekleştirilen serbest zaman aktiviteleri İstanbul'da yaygın olsa da (Kudüs'te değildi), yarı gizliydi, şüpheli kabul edilir ve katiyen meşru görülmezdi.¹⁰⁶ Genel anlamıyla, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kentler sabah namazından yatsı namazına kadar olan ritmi 19. yüzyıla kadar sürdürdüler. 1840'ların ortalarında yazan Charles White, "İstanbul'un muteber sakinlerinin gündelik yaşam biçimlerini" anlatır, şafak vakti sabah namazı için kalktıklarını ve akşam 9 civarı istirahate çekildiklerini ifade eder. Akşam 10 itibarıyla herkes uykuya geçmiştir.¹⁰⁷ Surlarla çevrili kentlerden bazıları on dokuzuncu yüzyılın ortalarından sonrasına kadar gün batımında kapılarını kapatırdı. Geceye ilişkin gerçeklikler sokak aydınlatmasının ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında kullanılmaya başlanmasıyla daha çarpıcı olarak değişmiştir.¹⁰⁸ Avrupalı seçkinler faaliyetlerini fiziksel gecenin içinde giderek daha derine yerleştirirken, Avrupa'daki sıradan aileler Osmanlı'daki benzerleriyle aşağı yukarı aynı saatlerde yatağa gidiyordu. Ancak aralarında önemli bir farklılık bulunuyordu. Tarihçi Roger Ekirch'in oldukça etkili çalışmalarına göre, sanayileşme öncesi Avrupası'nda uyku Avrupa dillerinin çoğunda "birinci uyku" ve "ikinci uyku" olarak bilinen iki faza bölünmüştü.

hovardalıklarını vurgulamayı amaçlayan bir mecazdan ibaret olabilir. Bkz. ÜS. C. 407. s. 3, 5, yaklaşık 1155 (7 Ağustos 1742). Ayrıca bkz. Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarihi*, ed. Ziya Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, C.1, 329).

¹⁰⁵ Handley, "Sociable Sleeping."

¹⁰⁶ Bkz. 3. Bölüm.

¹⁰⁷ White, *Three Years*, 3:94–96. Balıkhane Nazırı Ali Rıza, *Eski Zamanlarda*, 153; Falih Rıfkı Atay, *Batış Yılları* (İstanbul: Hürriyet, 2012), 23. Geç 19. yüzyıl romanlarında da mahalle halkı erken uyur. Örneğin bkz. Şinasi, *Şair Evlenmesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 43; Hüseyin Rahmi [Gürpınar], *Şık* (İstanbul: Atlas Kitabevi, 1968), 56–57.

¹⁰⁸ Gece vakitlerinde Kudüs kapılarının kapanması üzerine bkz. Ben-Arieh, 'Ir bire'i teq ufah, 1: 36; Ben-Arieh, 'Ir bi-re'i teq ufah, 1979, 2:105, 167. Sokak aydınlatması ve Osmanlı gecelerine ilişkin gerçekliklerinin değişimine dair bkz. Wishnitzer, "Eyes in the Dark"; İleri, "A Nocturnal History".

Sanayileşme öncesi Avrupa’da insanlar gece yarısı civarında uyanır ve takip eden bir iki saati sükûnet içinde bir uyanıklık çerçevesinde koroya katılarak, okuyarak, dua ederek, sohbet ederek, seks yaparak ya da tefekkürde bulunarak geçirirlerdi. Sonrasında şafak sökene kadar birkaç saatliğine yeniden uyuyorlardı.¹⁰⁹ Fakat Ekirch ve sonrasında da Sasha Handley, uyku örüntülerinin çok çeşitli faktörlerden etkilendiğine ve 17 ve 18. yüzyıllar boyunca değişime uğradığına işaret ettiler.¹¹⁰

Bu çalışma kapsamında incelenen kaynaklar, Avrupa’dakinin aksine, bölünmüş uykuya dair bir referans vermiyor. Anlatı kaynakları, kadı sicilleri, saray belgeleri ve tek tük de olsa uykuya değinen tıbbi yazmalar bir kez dahi “ilk” ve “ikinci” uykudan bahsetmiyor. Örneğin, tıbbi incelemeler arzu edilen uyku uzunluğuna bazen değinse de “bölünmüş” bir örüntünün bahsi geçmiyor. Humoral gelenekteki denge vurgusunu koruyan bir yazar, sekiz saatten on saate kadar olarak tanımladığı ölçülü bir uyku tavsiye ediyor.¹¹¹ Bu öneri, erken modern siyasi ve ahlaki incelemelerinde uyku uzunluğuna dair yer alan tavsiyelerle örtüşmektedir. Bu tip metinler, padişahlara ve vezirlere günlerini her biri sekiz saatlik üç

¹⁰⁹ Ekirch, “Sleep We Have Lost”; Ekirch, *At Day’s Close*, 300–302, 305–311. Sasha Handley, bu temel örüntünün çeşitli etkenlerden farklı biçimlerde etkilendiğini ve 17 ve 18. yüzyıllarda bu örüntünün değiştiğini vurgular. Fakat Handley, iki fazlı uyku örüntüsünün yaygınlığını sorgulamaz. Bkz. Handley, *Sleep in Early Modern England*, 8-9, 151-163, 213.

¹¹⁰ Handley, *Sleep in Early Modern England*, 8-9.

¹¹¹ Muhammed Bin Hasan, “İlm-i Tıbb (İnceleme-Metin-Dizin)”, Hande Ünver Özdoğan (ed.), yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi (2015), 129. Arzu edilen uyku süreleri belirtilmese de benzer öneriler için bkz. Gevrekzade Hafız Hasan, *Aslû’l-usul tercüme-i faslû’l-fusul* (1796), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, nr. 4289, s. 3. Osmanlı’da humoral tıp için bkz. Miri Shefer Mossensohn, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500–1700* (Albany: State University of New York, 2009), 66–67. Erken modern İngilteresi’nde de uykunun doğaüstü, ruhsal ve bedensel öğelerin karışımından etkilendiğine inanılıyordu ve humoral tıbbın uykunun fizyolojisini açıklamak için temel çerçeve işlevi görüyordu. Fakat 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni nörolojik yorumlar ilgi gördü. Uyku yavaş yavaş ruhsal âlemden uzaklaştırıldı ve maddi bedenle daha yakından ilişkilendirildi. Bkz. Handley, *Sleep in Early Modern England*, 18-38.

zaman aralığına ayırmaları tavsiyesinde bulunur: biri devlet işleri için, biri serbest zaman için ve diğeri de uyku için.¹¹² Defterdar Sarı Mehmed Paşa (ö. 1717) nasihatnamesinde şahsi sıhhat ile devletin menfaati arasında bir ilişki kurarak benzer öğütlere yer vermiş ve bu iddiasını bir hadisle güçlendirmiştir.¹¹³

Avrupalı meslektaşları¹¹⁴ gibi Osmanlı hekimleri de tavsiye edilen süreden daha kısa ya da uzun uyumaması gerektiğine dikkati çektiler. Fazla uykunun bedeni fazlaca nemlendirdiği ve zihinsel kapasiteyi zayıflattığı uyarısında bulundular. Belirlilen süreden daha kısa uyumak sindirime zarar vermekte, sinirleri bozmakta ve pekala zihinsel komplikasyonlara sebebiyet verebilmektedir. Kişi eğer geceleyn yeterince uyuyamazsa, tavsiye edilen uyku süresini gün içinde tamamlamalıdır.¹¹⁵ Bu tavsiye, sarayda ve halk arasında yaygın görünen ve kadim bir gelenek olan ikinci pineklemesine tıbbi bir meşruiyet kazandırmıştır.¹¹⁶

Daha popüler nitelikte olan ve Hz. Muhammed'e atfedi-

¹¹²Marinos Sariyannis, "Time, Work and Pleasure: A Preliminary Approach to Leisure in Ottoman Mentality", *New Trends in Ottoman Studies: Papers Presented at the 20th CİÉPo Symposium, Rethymno June 27–July 1, 2012*, Marinos Sariyannis vd. (ed.), (Rethymno: University of Crete, 2012), 799–800.

¹¹³Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Ottoman Statecraft: The Book of Counsel for Vizirs and Governors: Nasaihi'l-Vüzera*, ed. ve çev. Walter Livingston Wright Jr. (Princeton: Princeton University Press, 1935), 80.

¹¹⁴Ekirch, "Sleep We Have Lost," 348–49. Amerikan fizikçi ve ahlakçılar da aşırı uyuklamaya karşı uyarılmışlardır. Bkz. Wolf-Meyer, *The Slumbering Masses*, 54–55.

¹¹⁵Bin Hasan, "İlm-i Tıbb", 26a–27a (orijinal metin, yayımlanmış çalışmanın ekinde sunulmuştur). Handley, *Sleep in Early Modern England*, 22–29.

¹¹⁶Osmanlı İmparatorluğu genelinde erken modern dönemden 20. yüzyıl başlarına kadar ikinci uykusuna yapılan atıflar için bkz. örneğin İrmak, "III. Mustafa Rûznâmesi," 107; Thomas P Hughes, *Travels in Greece and Albania*, C. 2 (London: H. Colburn ve R. Bentley, 1830), 66–67; Georgina Mackenzie, *The Turks, the Greeks, and the Slavons: Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe* (London: Bell & Daldy, 1867), 13, 76, 265. Ayrıca bkz. Sariyannis, "Time, Work and Pleasure," 807; Salim Tamari, "The Vagabond Café and Jerusalem's Prince of Idleness", *Jerusalem Quarterly File*, 19 (2003), 33; Hanssen, *Fin de Siecle*, 197; Michelle Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2011), 20.

len sağlığa dair hadislere dayanan “Peygamber tıbbı” (*tıbb-ı nebevi*), öğleden sonra şekerlemesini (Arapçası *qaylula*) tembihliyordu.¹¹⁷ Osmanlı toplumu kesinlikle “ikinci uykusu kültürü”nün bir parçası olarak sayılabilir.¹¹⁸ Ancak yine de uykunun esas zaman aralığı gecede konumlanıyordu. *İlm-i Tıbb’ın* yazarı, gün içinde uykuyu fazla kaçırmanın kişinin ten rengine bozabileceği ve dalağına zarar verebileceği, zihinsel gücünü zayıflatabileceği ve “zihnini sersemletebileceği” hususunda uyarıyor.¹¹⁹ Burada da bölünmüş uykunun bahsi geçmiyor.

İkinci şekerlemesinin Osmanlı İmparatorluğu’nun bazı yerlerinde yaygın olduğu gerçeği, bölünmüş uykunun yokluğunu pek açıklayamaz. Ekirch’e göre, iki fazlı uyku İtalya ve İspanya gibi “ikinci uykusu ülkeleri”nde de yaygındı.¹²⁰ Osmanlı dünyasında gece uykusunun, Yahudilerin *tiquin hatsot* ve diğer gece ritüellerinde söz konusu olduğu gibi, yalnızca ibadet amacıyla kesintiye uğradığı görülüyor.¹²¹ Ancak bu pratiklerin de ne kadar yaygın olduğu tam olarak net değil. Dahası, bu ritüellerin bazıları belli tatiller ya da dönemlerle ilişkilendiriliyordu. Kısacası, uykunun zamanlaması yıllar içinde, topluluktan topluluğa, dinî inançlara göre ve yıl boyunca değişiklik gösteriyordu. Yukarıda ifade edildiği üzere, bu çeşitliliğe çağdaş Avrupa’da da rastlanıyordu. Yine de Osmanlı İmparatorluğu’nda yaygın görünen tek fazlı uyku

¹¹⁷ Muhhammad Nasir al-Din al-Albanı, *Silsilat al-ahadith alsahiha washay’an min fihiha wa-fawa'idha* (Riyad: Maktabat al-ma’arif li-nashr wa-l-tawzi’, 2000), C. 4, 202. Peygamber tıbbı, onun popülerliği ve humoral tıpla çekişmesi üzerine bkz. Mossensohn, *Ottoman Medicine*, 24.

¹¹⁸ “İkinci uykusu kültürleri” üzerine bkz. Steger and Brunt, “Introduction: Into the Night”, 17–19. Aslında, öğleden sonra uykusu, muhtemelen kronik uyku yoksunluğu nedeniyle erken modern Avrupa’da yaygınmış gibi görünüyor. Bkz. Ekirch, “Sleep We Have Lost”, 361.

¹¹⁹ Merin Güven, “Abdülvehhâb Bin Yusuf’un Müntahhab-ı Fi’t-Tıbb’ı (Dil İnceleme-Metin-Dizin)”, yayımlanmamış doktora tezi, Pamukkale Üniversitesi (2005), 211.

¹²⁰ Ekirch, “The Modernization of Western Sleep”, 158.

¹²¹ Bkz. 4. Bölüm.

ile Avrupa’da baskın olan iki fazlı uyku örüntüsü arasındaki farklılık en azından yeni kanıtlar ortaya çıkana kadar açıklığa kavuşmamıştır.

Kim Kiminle Nerede Uyudu?

Nasıl ki yatma vakitleri toplumsal normlar ve statü tarafından belirleniyorduysa, yatma mekânı ve döşek yoldaşları da öyleydi. Sosyologlar ve antropologlar hem aile evinde hem de birlikte uyuma pratiğinin ailesel bir yapıya dayanmadığı yerlerde “kimin kimle birlikte uyuyacağına” karar vermenin yakınlığı olduğu kadar hiyerarşileri de yansıtan ve tasdik eden sembolik bir faaliyet olduğunu göstermişlerdir. Antropolojik ve tarihsel çalışmalar, birlikte uyumanın ve bir yatağı paylaşmanın geçmişte (ve bazı toplumlarda hâlen) oldukça yaygın olduğunu, yalnız uyumanın görece yeni olduğunu öne sürmüşlerdir.¹²² Birlikte uyumak güvenlik, mahremiyet, sıcaklık ve güvenle kuvvetli olarak ilişkilendirildiğinden karanlığın yarattığı tehlike ve korkularla baş etmek için kullanılan yöntemlerden biri olarak kabul edilebilir. Yalnız ya da yabancılarla uyumak zorunda bırakılanlar yabancı kabul ediliyor ya da kendilerini öyle görüyorlardı.¹²³

¹²² Çağdaş toplumlarda birlikte uyuma üzerine, bkz. örneğin Musharbash, “Embodied Meaning”; Galinier vd., “Anthropology of the Night,” 822; Diana Adis Tahhan, “Sensuous Connections in Sleep: Feelings of Security and Interdependency in Japanese Sleep Rituals” *Sleep around the World*, 61–78. Ortaçağ ve erken modern Avrupa’da sosyal uyku üzerine bkz. Handley, “Sociable Sleeping”; Ekirch, *At Day’s Close*; Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Eric Dunning, Johan Goudsblom, and Stephen Mennel (ed.) (Malden: Blackwell, 1994), 137–42.

¹²³ Richard A. Shweder, Lene Arnett Jensen, and William M. Goldstein, “Who Sleeps by Whom Revisited: A Method for Extracting the Moral Goods Implicit in Practice”, *New Directions for Child and Adolescent Development*, 67 (1995), 21–39; Musharbash, “Embodied Meaning”; Lohmann, “Sleeping among the Asabano”; Tahhan, “Sensuous Connections”. Erken modern Avrupa’da “yatak refakatçiliği” üzerine bkz. Alan Bray, *Thre Friend* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 153–156; Ekirch, *At Day’s Close*, 278–284. Dışarıda bırakılanlar üzerine bkz. Rensen, “Sleep without a Home”.

Güven ve huzur dolu bir uykunun keyfini sürmek, uyuyacak bir yere sahip olmakla başlar. Dışarıda uyumak kişiyi fiziksel saldırılardan gürültüye, en önemlisi de hava durumuna kadar yukarıda tartıştığımız tehlikelere ve rahatsızlıklara maruz bırakır. Kışın dışarıda uyumak en basitinden ölümle sonuçlanabilir. Bu sebeple, İstanbul’da yaşayan evsiz insanlar sıcaklığı ve sığınağı kentin dört bir yanına dağılmış çok sayıdaki hamamların külhanlarında aradılar. Bu kişiler, alaycı bir şekilde, “külhanbeyi” olarak anılıyordu.¹²⁴ Osmanlı İmparatorluğu’nu kapsamlı bir şekilde gezen Fransız diplomat, bilim insanı ve yazar François Pouqueville (1770-1838), kış mevsiminde hamamların “haydutlar, ayyaşlar ve dilenciler” dâhil olmak üzere “evi olmayan zavallı viranelerin sığınağı” olduğunu yazmıştı.¹²⁵ Erken 20. yüzyıl halkbilimcisi Abdülaziz Bey’e (1850-1918) göre külhanbeyleri, ya yetim ya da evden kaçan veya kovulan çocuklardı. Hamamcılar kışları bu çocukların külhana geçmelerine izin veriyor, karşılığında da çocuklar hamamda çalışıyorlardı. Bazıları her türlü ufak tefek, vasıf gerektirmeyen işleri alarak ve bazen de hırsızlık ve yankesicilik yaparak hayatlarını kazanıyordu.¹²⁶ Diğerleri de gün içinde hamamlarda çalışırken geceleri de “döşek yoldaşı” olarak yeniçerilere fahişelik yapıyordu. Üç kez kadar cinsel münasebete olur vermeleri bekleniyordu. Yoksul, savrulmuş ve savunmasız bu oğlan çocukları, karşılığında bir ödeme ve koruma alacaklarını umuyorlardı.¹²⁷

Külhanbeyleri kentin en marjinal toplumsal grupları ara-

¹²⁴ Mehmet Zeki Pakalın, “Külhanbeyi,” *Osmanlı Deyimleri*, 339–340. Zarinbaf, *Crime and Punishment*, 46. 18. yüzyıl başlarında kaleme alınan *Risale-i Garibe*’nin anonim yazarı, fakirleri içeri almayan hamam sahiplerini eleştirir. Bkz. Develi, *Risâle-i Garîbe*, 40.

¹²⁵ François Pouqueville, *Travels in Greece and Turkey: Comprehending a Particular Account of the Morea, Albania*, (London: Colburn, 1820), 291.

¹²⁶ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, 1995, 1:324–325.

¹²⁷ Serkan Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows: Masculinity and Male Friendship in Eighteenth-Century Ottoman Istanbul”, *Gender and Sexuality in Muslim Cultures*, Gul Ozyegin (ed.) (Farnham: Ashgate, 2016), 115–136.

sında yer alsa da kendi içlerinde belirgin bir “uyku hiyerarşisi” bulunuyordu: Hamamda daha uzun süre kalan, külhana daha yakın konumlanıyor ve sıcaklığından azami istifade ediyordu. Oğlanlardan biri hastalandığı takdirde iyileşene kadar külhana yakın durmasına müsaade edilmesi olağandı. Buna bir şekilde benzer olan düzenlemeler, birlikte uyumanın bugün hâlen yaygın olduğu toplumlarda da gözlemlenebilir.¹²⁸ Havalar ısındığında, külhanbeyleri külhanı terk eder, genellikle deniz kıyısında konumlanan semtlerde dışarıda uyuyacak bir yer bulurdu.¹²⁹ Dışarıda kişinin gözünü kapatıp içinin geçebilmesi için gerekli olan asgari güvenliği sağlayacak şey, grup olmaktı.¹³⁰

Daimi bir ikametgahı bulunmayan yetişkinler zaman zaman bahçelerde inşa edilen ilkel barakalarda veya dükânlarda ve kahvehanelerde uyuyorlardı.¹³¹ Diğerleri hanlarda ya da “bekâr odaları” olarak bilinen otellerde oda kiraliyordu. Sayıları burada incelenen dönem süresince daimi olarak artan bu seyyarlar, geceleyin ortaya çıkan huzursuzluklarla ilişkilendiriliyorlardı. Medrese talebeleri, kendilerine medreselerde tahsis edilen odalarda birlikte uyuyor, bazen de yatak paylaşıyorlardı.¹³² Kısacası, dışarıda uyumasalar da bekârlar, medrese talebeleri ve çırakların uyku koşulları idealin uzağındaydı.

¹²⁸ Örneğin bkz. Musharbash, “Embodied Meaning,” 55.

¹²⁹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdeti*, 1995, 1:324–325.

¹³⁰ Evsiz insanlar üzerine yapılan son araştırmalar, dışarıda uyumayı çok kez deneyimlemiş insanların bile uykuya dalmaktan korktuklarını gösteriyor. Örneğin bkz. Rensen, “Sleep without a Home.” Grup hâlinde uyku ve güvenlik konusunda örneğin bkz. Lohmann, “Sleeping among the Asabano”, 26; Musharbash, “Embodied Meaning”.

¹³¹ Cengiz Kırılı, “A Profile of the Labor Force in Early Nineteenth-Century Istanbul”, *International Labor and Working-Class History*, 60 (2001), 135, 137; Cengiz Kırılı, “The Struggle over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780–1845”, yayımlanmamış doktora tezi, (Binghamton University, 2000), 145.

¹³² “Bekârlar” hakkında detaylı tartışma için bkz. 3. Bölüm. Eski medrese öğrencileri arasındaki, yataklar da dâhil olmak üzere fiziksel mekanların paylaşılmasıyla tanımlanan yakın ilişkilerin kısa bir tartışması için bkz. Aslı Niyazioğlu, “How to Read an Ottoman Poet’s Dream? Friends, Patrons and the Execution of Figani (d. 938/1532)”, *Middle Eastern Literatures*, 16(1) (2013), 8.

Bir de evde çalıştırılan köleler ve hizmetçiler gibi kendi evinden başka evlerde uyuyanlar vardı. Bu durum, onları, sahiplerinin ya da işverenlerinin otoritelerinden özgürleşebildikleri “iş sonrası” saatlerdeki rahatlamadan etkili bir biçimde mahrum bırakıyordu. Gece gündüz demeden daimi şekilde boyun eğmek, bazı zamanlar zorlayıcı olmalıydı. Muhtemelen 18. yüzyılın başlarında kaleme alınan *Risale-i Garibe*’nin anonim yazarı, kölelerine kötü davranan kişileri ve köleleri “bütün gün ve gece” çalıştıran, uyuyup kaldıklarında da iğne batırarak uyandıran “kadıncıkları” eleştiriyordu.¹³³ Bu eleştirinin verdiği ilk intibayla yetinmesek de bu eleştiri hane içinde çalışan hizmetçiler için gecenin bir istirahat imkânı yaratmadığının altını çiziyor. Kudüs’te çalıştığı efendilerinin evinde yaşayan ‘A’işhe isimli hizmetçi de bu tip baskılarla karşılaşmış olmalı. 10 Mayıs 1750’nin gecesinde ‘A’işhe, sahibesiyle bir kavgaya tutuşmuş, sabah cezalandırılacağına dair tehdit edilmiştir. Büyük bir korkuya kapılan hizmetçi kendisini camdan atmıştır. Eğer bu bir intihar girişimiyse, başarısız olmuştur. Zavallı köle ayağını kötü şekilde incitmiştir.¹³⁴

18. yüzyıl plantasyon kölelerince bilinen bir Jamaika atasözü “uykunun efendisi yoktur” der.¹³⁵ Plantasyon bağlamında bunun doğru olup olmadığına karar vermek bana düşmez. Fakat Osmanlı Devleti’nde kölelerin ve hizmetçilerin uykularının kesinlikle bir efendisi vardı. Yataklarında dahi kulluk etmekten kurtulamıyorlardı. Mühim kişilerin evlerinde ve özellikle de imparatorluk sarayında efendilerine yakın uyumaları, böylece de ihtiyaç hâlinde hazır bulunmaları bekleniyordu.¹³⁶ Yakın olmasına yakındılar ama her daim

¹³³ Develi, *Risâle-i Garîbe*, 43.

¹³⁴ KS., C. 234, s. 67, 3 C 1163 (10 Mayıs 1750).

¹³⁵ Laura Hollsten, “Night Time and Entangled Spaces on Early Modern Caribbean Sugar Plantations”, *Journal of Global Slavery*, 1(2–3), (2016), 248–249.

¹³⁶ White, *Three Years*, 3:174; Frederic Shoberl, *The World in Miniature: Turkey. Being a Description of the Manners, Customs, Dresses, and Other Peculiarities Characteristic of the Inhabitants of the Turkish Empire*, çev. A. S. Catellan (London: R. Ackermann, 1821), C. 8, 190. XVI. Lous’nin odasında bir uşak

ayrıydılar. Charles White sıkça alıntılanan kitabında, efendilerin yerleşik bulunduğu üst katların alt katında hizmetçilerin odaları paylaştığı seçkin evlerini betimler. “Merdivenlerin, üst katları sıcak tutan ve geceleri hizmetlilerle efendileri ayıran bir kapıyla bölündüğünü” ifade eder.¹³⁷ Buradaki –bilhassa geceleri– yakınlığı ve ayrışmayı fark etmek mühimdir. Kapı geceleyin kapanır, üst kat ile alt kat arasındaki sınır mühürlenir. Üst katta yalnız uyumak ve sıcaklık vardır; alt kattaysa birlikte uyumak ve soğuk.

Osmanlı madunlarının geceleyin dahi efendilerine yakın olması ve hizmete hazır bulunması kültürel olarak yüce bir görev, hamilerine bağlılıklarının bir sınavı olarak inşa edilmişti. Divan şiiri burada hayati bir öneme sahipti. Şiir 19. yüzyıla kadar edebî ifadenin en yüksek biçimi olarak kabul ediliyor, makam sahibi seçkinlerin sosyalleşmesinde ve toplumsal hayatında merkezî konumda yer alıyordu.¹³⁸ Osmanlı seçkin şiiri baniliğe bağımlı olduğundan iktidar dünyasından hiçbir zaman uzak değildi. Osmanlı’daki seçkin hizmetkârların diğer tüm üyeleri gibi, şairler de güçlü banilerin himayesi ve desteği için rekabet ediyor; banilerine övgüler sunarak ve onların rakiplerini karalayarak onlara hizmet ediyorlardı. Patrimonyal iktidar ilişkileriyle iç içe geçmiş olan Osmanlı divan şiiri bu toplumsal bağlamda gelişen hiyerarşik uyku kalıplarını yansıtıyordu. Dahası, şiir bu uygulamaları yeni anlam katmanlarıyla bütünleştirerek bunların hiç değilse efendilerin nezdinde yeniden tasdiklenmesine hizmet etti.

16 ve 17. yüzyıl divan şiirinde kulluk ve tahakkümün sevgi ve aşk terimleriyle kavramsallaştırıldığı gösterilmiştir. En ni-

düzenli olarak yatağın ayakucunda uyurdu. Bkz. Norbert Elias, *The Court Society* (New York: Pantheon, 1983), 83.

¹³⁷ White, *Three Years*, 3:178.

¹³⁸ Ahmed Evin, *Origins and Development of the Turkish Novel* (Minneapolis, Min: Bibliotheca Islāmica, 1983), 26. Gündelik hayatta şiirin işlevi üzerine bkz. Walter Andrews, Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durham: Duke University Press, 2005), 85-90.

hayetinde flört kalıpları ve aşk ilişkileri de banilik ilişkileriyle benzeşti.¹³⁹ Klasik Osmanlı şiirinde, her daim kul ya da köle rolünü benimseyen şair her biri güçlü efendiler olarak temsil edilen Allah'ın, baninin ve sevgilinin kalbini kazanmak için yılmadan ve umutsuzca çaba gösterir. Efendisini sonsuza dek beklemek ve efendisine sabırla hizmet etmek, madunun/aşığın kul olduğunun yanı sıra efendisine/sevdiğine bağlılığının da ifadesiydi.¹⁴⁰

Sevgilinin/sahibin kapısında yatmak da bağlılık temasının bir çeşidi olarak görülebilir. Biriyle ya da birinin yanında uyumak sevginin fiziksel temas yoluyla (ya da bazı antropologların “tendaşlık”¹⁴¹ dediği) nihai ifadesi olarak kabul edilirse, o hâlde âşık buna hiçbir zaman muvaffak olamaz. Âşık/kul her zaman bir kapı uzaklıktadır. Arzu ettiği yakınlığa hiçbir zaman erişemez. Sevdiğine/banisine ulaşmaktan men edilmiş vaziyette dışarıda kalır. Âşık ile sevdiği arasındaki mesafe kapının her iki yanındaki uykunun koşulları ve kalitesinde de kendisini gösterir. Sevdiğinin kapısında pislik içinde uyumak, aynı zamanda mutlak sadakati de gösteren bir kendini aşağılama hareketidir.

Geç 16. yüzyıl şairi Emani, Kaya adlı sevgilisine adadığı bir şiirini şu beyitle bitirir: “Başı dönen Emani’ye senin taş eşığın yeter/Kapında toz içinde bir döşek ve yastık, benim sevgili küçük Kaya’m.”¹⁴² Yaklaşık bir yüzyıl sonra Çelebizade

¹³⁹ Saray imgesi ve aşk ilişkilerinin monarşik tahakküm açısından tasviri üzerine bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX: Asır Türk Edebiyatı Tarihi, (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 5–9; Walter G. Andrews and Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durham: Duke University Press, 2005), 229–232; Walter G. Andrews, *Poetry’s Voice, Society’s Song: Ottoman Lyric Poetry* (Seattle: University of Washington Press, 1985), 89–108.

¹⁴⁰ Wishnitzer, *Reading Clocks*, 38–44.

¹⁴¹ İngilizcesi “skinship”. İngilizce’de tensel temas ve yakınlığı ifade etmek için türetilmiştir. (Çev.)

¹⁴² Walter G. Andrews, “Ottoman Love: Preface to a Theory of Emotional Ecology”, *A History of Emotions, 1200–1800*, Jonas Liliequist (ed.) (London: Pickering & Chatto, 2012), 37.

Abdullah Mahir (1643-1709) neredeyse aynı sözleri kullanır: “Bana yastık ve döşek olarak sevgilinin kapısı yeter.”¹⁴³ Bu şiirsel senaryoların gerçek hayatta yaşandığı ya da yaşanmış gibi anlatıldığı olmuştur. Mirzazade Mehmed Emin Salim (ö. 1743), biyografik sözlüğünde geç 17. yüzyıl şairi olan ve Galata’daki meyhanelerden birinde sakilik yapan bir gence âşık olan Derviş Fasih’in hikâyesini anlatır. Şair sevdiğini artık daha fazla beklemeye tahammülü kalmayınca kadar beklerken tasvir edilir. Gece yarısı sevdiğinin evine gider ve kapısında yatar. “Ve yüzünü pislige sürerek, o gece sevdiğinin misafiri olduğunu hayal ederek sabah oluncaya dek taş eşige kafasını koydu.”¹⁴⁴ Bu gencin daha dişli iki tutkunuyla, Fasih’in neredeyse hayatına mal olacak tatsız bir karşılaşma sonrasında Fasih, bir tekneye bindirilerek Haliç’in öte yakasına geri gönderilmiştir.¹⁴⁵ Kısacası, efendisine yakın mesafede ama her daim ayrı olarak uyuma pratiği kültürel senaryolarla da desteklenmiş ve sürdürülmüştür. Fakat hizmetçilerin kendileri için efendinin kapısında uyumanın ve hizmet etmek için uyandırılmanın edebiyatta olduğundan çok daha az romantik olduğunu varsayabiliriz.

18. yüzyıl Osmanlı toplumunda uykunun iktidar ilişkileri kalıplarının dışında yer almadığını gördük. Uykunun zamanı, uzunluğu, konumu ve kalitesinin tamamı, kişinin toplumsal konumundan etkileniyordu. Bu, en azından seçkinler arasında, hür ve köleleştirilmiş bireyleri barındıran tek ve aynı hane içinde dahi geçerliydi. Hür aile bireyleri arasında bile uyku koşulları

¹⁴³ Gazelin tamamı için bkz. Saadet Karaköse, “XVII: Yüzyılda Nedimâne Bir Üslup: Mâhir Divanı”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22 (2007), 162. Daha fazla örnek için bkz. Nazım Özerol, “Klasik Şiirde Uyku”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1 (2013), özellikle 88–89.

¹⁴⁴ Mirzazade Mehmed Emin Salim, *Tezkire-i Salim* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1897), 540.

¹⁴⁵ Bu anekdottaki her ayrıntı köklü yazı geleneklerini takip ediyor, yine de bu, onun tarihsel kaynak olarak değerini yok etmez. Andrews ve Kalpaklı’nın da gösterdiği gibi, şiir gelenekleri, erken modern Osmanlı toplumundaki davranışları ve sosyalleşme tarzlarını hem yansıtıyor hem de senaryolaştırıyordu. Bkz. Andrews, Kalpaklı, *The Age of Beloveds*.

eşit değildi. Öyle görünüyor ki toplumsal cinsiyet ve yaş temelli hiyerarşiler esasında hiç uyumuyor. Erkeklerle itaat etmesi gerektiği düşünülen kadınların, gün içinde olduğu gibi geceleri de erkeklerine en azından “destek olmaları” bekleniyordu. O zaman Osmanlı yönetiminde bulunan Silistre’deki Yahudi cemaati lideri Haham Eli’ezer Pappo (1786–1827), etkili kitabı *Pele Yo’ets*’te (Muhteşem Rehber) “Yahudilikte” kadının kocasına yardımcı olabilmek için her şeyi yapması gerektiğini vurgular. “Geceleyin erken uyanıp, ateşi yakmalı ve kahveyi hazırlamalıdır. Sonrasında kocasını uyandırmalıdır ki kocası bir *tiqun hatsot* (gece yarısı vaazı) okuyabil’sin.”¹⁴⁶ Kadınlardan kocalarının uyuyabilmesini sağlamaları, çocukları yatırmaları ve ağlayarak uyanırlarsa yeniden uyutmaları bekleniyordu.¹⁴⁷

Durum istismar edilen kadınlar için daha da kötüydü. Güncel çalışmalar istismar içeren ilişkilerde yer alan kadınların diğer kadınlara kıyasla uykusuzluk ve uyku bozukluklarını çok daha sık bildirdiğini göstermiştir. Bu kadınların çoğu, görece güvenli bir uyku için stratejiler geliştiriyor. Örneğin yalnızca partnerin olmadığı zamanlarda uyumayı deneyebiliyorlar.¹⁴⁸ Bu gibi stratejileri eldeki kaynaklara dayanarak yeniden inşa etmemiz mümkün değilse de 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda istismar edilen kadınların da benzer sorunlarla karşılaşmış olmaları ve bu sorunlarla baş etmek için benzer yöntemler kullanmaları ikna edici görünüyor.

İyi Bir Gece Uykusunun Maddiyatı

¹⁴⁶ Şuradan alıntılanmıştır: Mattihias Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 2005), 127. Gece vaktinin dinî ritüelleri için bkz. 4. Bölüm.

¹⁴⁷ Annelerin, bebekleri ağlayarak uyanır uyanmaz müdahale etmesi beklentisi birçok geleneksel toplumda yaygındı. Bkz. Monica Toselli, Angela Costabile, and M. Luisa Genta, “Infant Sleep and Waking: Mothers’ Ideas and Practices in Two Italian Cultural Contexts” *Sleep around the World: Anthropological Perspectives*, Katie Glaskin ve Richard Chenall (ed.) (New York: Palgrave MacMillan, 2013), 98.

¹⁴⁸ Pam Lowe, Cathy Humphreys, and Simon J. Williams, “Night Terrors”, *Violence Against Women*, 13(6) (2007), 549–561.

Uyku eşitsizlikleri yalnızca toplumsal hiyerarşilerden etkilenmiyordu. Bu eşitsizlikler aynı zamanda (sıklıkla toplumsal ve ekonomik iktidarın bir başka göstergesi olan) maddiyatla bütünleştiler. Ekirch sanayileşme öncesi toplumların sözde barışçıl ve tasasız uykusuna dair yaygın fikirleri hâlihazırda sorgulamış; erken modern dönemde Avrupalıların bit, pire, soğuk, gürültü, kötü koku ve rahatsız yatma yüzeyleri gibi (insanları uyumaktan alıkoyan endişelerden bahsetmiyorum dahi) geniş kapsamlı uyku rahatsızlıklarından mustarip olduğunu göstermiştir. Toplumsal tabakanın üstünde yer alanlara kıyasla uykuyu iple çeken emekçiler, daha kötü uyku koşullarıyla yüz yüzediler.¹⁴⁹ Handley, erken modern İngiliz hanelerinin “uyku ortamları” ile sağlıklı ve rahat bir uyku sağlayacağı varsayılan karyola ve çok çeşitli diğer nesnelerle donatılan özelleştirilmiş, gittikçe artan yatak odalarına kayda değer meblağlarda yatırımlar yaptığını göstermiştir.¹⁵⁰

Mukayese edildiğinde, Osmanlı İmparatorluğu’nda uyku maddi koşullar bakımından daha basitti fakat uyku ortamlarının kalitesinde mühim bir çeşitlilik bulunuyordu. Genel anlamıyla, İstanbul ve Kudüs’teki Müslüman evlerinde yatak bulunmuyordu. Esasında çok az mobilyaları vardı. 17. yüzyıl Kudüs’ünde iç mekânlar üzerine yazan Dror Ze’evi, Müslüman hanelerin toplumsal cinsiyet ayrımını katı şekilde sürdürmek için eğlence alanı ile özel alan (sırasıyla *selamlık* ve *haremlik*) arasındaki ayrımı genel anlamıyla devam ettirmeye gayret ettiğini ifade eder. Evlerin çoğu, iki ayrı alanı kapsayamayacak kadar küçük olduğundan aynı alanlar (yemek, eğlence ve uyku gibi) çeşitli amaçlar için kullanılıyordu. “Ağır” metal ya da ahşap mobilyalar bu esnekliğe müsaade etmeyeceğinden evlerin çoğunda “hafif” ve hareket ettirilebilir mobilyalar yer alıyordu.¹⁵¹ Yük adı verilen özel bir bölüm-

¹⁴⁹ Ekirch, “Sleep We Have Lost”, 351–363.

¹⁵⁰ Handley, Sleep in Early Modern England, özellikle 39–68, 108–148. Karyola hakkında ayrıca bkz. Ekirch, “Sleep We Have Lost”, 352.

¹⁵¹ Ze’evi, *An Ottoman Century*, 31. Ağır mobilyaların tanıtımı hakkında ve 19.

de saklanan döşekler yemekten sonra yere seriliyor, oda bir yeme mekânından uyku mekânına çevriliyordu.¹⁵² “Bekâr odaları”nda da mobilya bulunmuyor ve burada konaklayanlar geceleri döşeklerini yere seriyordu. Saray hizmetlileri de yer döşeklerinde yatıyordu.¹⁵³

Alttaki saman dolu bir çuval, üstteki de pamuk, yün ya da tüyle dolu olmak üzere çift döşek/minder üzerinde uyumak yaygındı. Üst döşeğe dikilen çarşaf, yalnızca temizlik için çıkarılırdı. Baş çoğunlukla bir yastıkla desteklenirdi. Charles White’a göre 1840’ların başlarında yerel bir ev hanımı döşek, battaniye ve yastık içeren “mükemmel” nitelikteki bir “yatağın” tamamını 100 kuruştan daha az bir meblağa satın alabilirdi.¹⁵⁴ Gerçekten de geç 18 ve erken 19 yüzyıllara ait tereke defterleri bu eşyaların evlerin çoğunda bulunduğunu gösterir. Bu defterlerin yüzde 90’ında battaniye, yüzde 73 ila 91 arasında döşek ve çarşaf vardı. Daha yüksek oranlar genellikle 19. yüzyıl defterlerinden elde ediliyordu.¹⁵⁵ Yatak takımı almaya çoğu kişinin gücü yeterken, bu eşyaların kalitesi ve maliyeti büyük

yüzyılda ev hayatındaki buna bağlı değişiklikler için bkz. Toufoul Abou-Hodeib, *A Taste for Home: The Modern Middle Class in Ottoman Beirut* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2017), 95–97; Alan Duben and Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880–1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 205–210. Ayrıca bkz. Ron Fuchs, “The Palestinian Arab House and the Islamic Primitive Hut,” *Muqarnas*, 15 (1998), 157–177. Charles White, 1840’ların elit evlerinde yataklar dâhil olmak üzere Avrupalı mobilyaların zaten yaygın olduğunu ama orta sınıt evlerinde çok daha az olduğunu belirtir. Bkz. White, *Three Years*, 3:175, 178.

¹⁵² White, *Three Years*, 3:96. Erken modern Japonya’da benzer uyku düzenlemeleri için bkz. Steger, “Negotiating Sleep Patterns in Japan”, *Night-Time and Sleep in Asia and the West: Exploring the Dark Side of Life*, Brigitte Steger and Lodewijk Brunt (ed.) (Vienna: Abteilung für Japanologie des Instituts für Ostasienwissenschaften der Universität Wien, 2006), 68–74.

¹⁵³ Florian Riedler, “Public People: Temporary Labor Migrants in Nineteenth-Century Istanbul” *Public Istanbul: Spaces and Spheres of the Urban*, F. Ekradt and K. Wildner (ed.) (Bielefeld: 2008), 241–242; Shoberl, *The World in Miniature*, 8:131.

¹⁵⁴ White, *Three Years*, 3:178–179.

¹⁵⁵ Fatih Bozkurt, “Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785–1875),” yayımlanmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi (2011), 312.

oranda farklılık gösterirdi. En uçta, ipekle ya da gümüş, altın hatta inciden yapılmış şeritlerin yer aldığı muhteşem kumaşlarla dokunmuş yatak takımları bulabilirdiniz. Yazları yataklara sineklerden korunmak için cibinlik takılırdı.¹⁵⁶

Saten yastıklar ve sedef kakmalar uyku kalitesini kesin olarak artırmazken,¹⁵⁷ تنها mekânların sessizliği, daha iyi kalitede yatak takımları ve cibinlikler muhtemelen artırıyor. Risale-i Garîbe'nin yazarının anlattığına göre toplumsal yelpazenin alt kısmında konumlananlar bir caminin gökkubbesinin altında “uzanıyor”, yılan, kırkayak, akrep, bit, pire, böcek ve sivrisineklerin “kötülüğüne” maruz kalıyordu.¹⁵⁸ 1820'lerin sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat eden Charles Frankland, pire, sivrisinek, çekirge ve diğer böcekler yüzünden pek çok gece uyuyamadığını anlatıyor. Yerel halk da kanını ve uykusunu bu haşerelere kaptırıyordu. En azından Büyük Suriye'deki haneler yatmadan evvel fırının önünde toplaşır, uyku kıyafetlerini ateşe silkeleyerek pirelerden kurtulmaya çalışırlardı.¹⁵⁹

Geç 17. yüzyılda Büyük Suriye'de seyahat eden Şamlı mutasavvıf seyyah Abdal-Ghanı bin 'İsmâ'ıl al-Nablusî (1641-1731), kendisine ve arkadaşlarına “kurtlar gibi” saldıran pirelere şiirler bile ithaf etmiştir. Nablusî Kuzey Filistin'deki köylerden birinde geçen bir geceyi anlatır ve evvelden şunu yazan bir şaire referans verir: “Bize ikram edilen yiyeceklerden yediklerimizin pireleri bizi (geri) yedi.” “Pirelerin bu dondurucu gecesi”, “tutkudan yoksun şiir” gibiydi. Nablusî (Filistin'in güney kıyı ovasında yer alan) Aşkelon'daki “uzun bir gece”ye dair anlatısında, kendisi ve arkadaşlarının “olağan kilolarının çoğunu” kaybetmelerine neden olan pireye yazdığı şiirini de dâhil etmiştir.¹⁶⁰

¹⁵⁶ White, *Three Years*, 3:178–179; Tott, *Memoires*, 95–96.

¹⁵⁷ Hatta homurdanan Baron de Tott, Babıalı'nın baş tercümanının evinde kendisine verilen yastıkları son derece rahatsız buldu. Bkz. Tott, *Memories*, 95–97.

¹⁵⁸ Develi, *Risâle-i Garîbe*, 19. Uyuyan çocuğun yılanlardan korunmasına atıfta bulunan Arapça bir ninni için bkz. Zachs, “qolot redumım”, 62.

¹⁵⁹ Zachs, “qolot redumım”, 61.

¹⁶⁰ Frankland, *Travels to and from Constantinople*, 1:84, 132–133. 265; Abd al-

Nablusi'nin tasvirleri, yukarıda farklı bağlamlarda daha evvel ortaya atılmış olan uyku kalitesinde sıcaklığın etkisinin de bahsini açar. Burada da, evrensel görünen koşulların kişilerin uykusunda toplumsal sınıfa, cinsiyete ve diğer değişkenlere bağlı olarak çok farklı etkileri vardır. Örneğin Kudüs çevresinde, evin içinde gün içerisinde biriken sıcaklıktan korunmak için damlarda uyumak yaygındı.¹⁶¹ Fakat kadının iffetine dair yaygın kanıların kadınların da damın görelî serinliğinin keyfini sürmesine izin verip vermediği şüphelidir. Kışları, ısınma kayda değer bir masraf gerektiriyor ve insanların çoğu bu imkândan faydalanamıyordu.¹⁶² Öyleyse iyi bir gece uykusu, coğrafi ve ekolojik koşullara ya da kişinin kendisini bu koşullardan ötürü ortaya çıkan rahatsızlıklardan inzivaya çekilebilmesine de bağlıydı.

Sonuç

Karanlık, erken modern kentin üzerine inip de görüş giderek bozulurken, insanlar evlerinin güvenliğine çekildiler. Artık dış dünyayı içeri getiren, çoğunlukla sesti. Bu dünyanın neredeyse görünmezliği, soygundan yangına uzanan çok çeşitli tehlikelerin meydana gelme olasılığını artırdı. Bu somut tehlikelerin ötesinde, karanlık insanları en önemli oryantasyon araçları olan görmekten, dolayısıyla da kontrol duygusundan

Ghanı al-Nablusi, *al-hadra al-'ansiyya fi-l-rihla al-qudsiyya*, (Beirut: Al-masadir, 1990), 47–48, 356; 'Abd al-Ghanı bin 'Isma'ıl al-Nablusi, *l-Haqıqa wa-l-majaz fi-l-rihla 'ila bilad al-sham wa misr wa-l-hijaz*, Ahmad 'Abd al-Majid al-Haridi (ed.) (Cairo: al-Hay'a almisriyya al-'ama li-l-kuttab, 1986), 150.

¹⁶¹ Çatılarda uyumak için örneğin bkz. KS., C. 234, s. 21, 25 Ra 1159 (17 Nisan 1746). Tarlalarda uyumak için bkz. KS., C. 234, s. 112, 17 N 1169 (14 Haziran 1756). Her iki durumda da dışarda uyumak ölümcül oldu. Ayrıca bkz. Edward Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai, and Arabia Petrea: A Journal of Travels in the Year 1838* (London: John Murray, 1841), 32–33; Fuchs, "The Palestinian Arab House", 167.

¹⁶² Kudüs'te ısıtma üzerine bkz. Titus Tobler, *Denkblätter Aus Jerusalem* (St. Gallen and Konstanz, 1853), 179.

mahrum ediyordu. Bu koşullar altında bir nebze de olsa dinlenebilmek büyük oranda inzivaya bağlıydı: karanlıkta pusu kurmuş soğuktan, rahatsızlıklardan, doğüstü tehlikelerden ve fiziksel zarardan uzakta bir inzivaya. Fakat inziva, herkesin eline düşmeyen, herkesin eşit derecede istifade edemediği bir ayrıcalıktı. Toplumsal statü uykunun uzunluğu, konumu ve kalitesini daha da etkiledi. Aynı evin içinde bile, bazı insanların uykusunun diğerlerinden daha önemli olduğu gösterilmiştir.

İnsanların yatmadan önce tecrübe ettikleri korkuların uykunun getirdiği savunmasızlıkla ilişkili olduğu öne sürülmüştür.¹⁶³ Bu hiç şüphesiz doğrudur fakat Osmanlı dünyasında yaygın olan ikinci uykusunun benzer korkuları ya da uyku rutinlerini oluşturmadığı ifade edilmelidir. Bir diğer deyişle, bu korku salt bilincin çekilmesi ya da uykunun savunmasızlığıyla (ki bunlar ikinci uykusunda oluyordu) ilişkili olmaktan ziyade, gecenin korkularıyla bütünleşmekteydi.

Bu bölümdeki tartışmalar, bireylere ve hanelere odaklandı. Fakat geceye özgü aynı fiziksel ve biyolojik koşullar (temel olarak karanlık ve insanların karanlıkta uyuma eğilimi) kamu düzeninin kentsel mekanizmalarına da meydan okudu ve bunları gündüz olduğundan daha önemli bir hâle getirdi.

¹⁶³Handley, *Sleep in Early Modern England*, 6–7.

Bu bölüm, evin görelî güvenliğini terk ederek tartışmayı dışarıya taşır. Dönemin gözlemcilerinden biri karanlık sokakları güvenli hâle getirmek için alınan önlemlerin yanı sıra bu önlemlerin kısıtlarını şöyle aktarır: “Her sokakta... ve her çarşıda, ve her camiinin kapısında ve her meyhane kapısında 10 ile 20 adamdan oluşan bir kolluk görürdünüz.” Fakat sokaklar yine de “hamamböcekleri” ve “engerekler”le doluydu ve her gece düzinelercesini öldürmekten başka seçenek yoktu. Çoğu toplanarak “gece gündüz” çalıştırılacakları karargahlardan birine gönderilirdi. Fakat düzenin ne kadar katı bir şekilde uygulanmaya çalışıldığına bakılmaksızın, İstanbul “kontrol altında tutmanın mümkün olmadığı” (*İstanbul zabtha gayr qabil*) bir kentti.¹

Yazar, Halep’ten Faslı bir hekim olan ve İstanbul’a 1760’ların ortalarında gelen Hanna al-Tabib’dır.² Görünüşe göre devlet adamı ve komutan Köprülü Abdullah Paşa’nın (1684-1735) himayesi altındaydı ve ona doğudaki cephelerde eşlik etmişti. Kaleme aldığı seyahatnameye göre Hanna al-Tabib, İstanbul’a sadrazamın emriyle, şeyhülislamı tedavi etmek için

¹ Hannaal-Tabib, *Rihla*, 1764, 54r, Gotha’s Research Library, Ms. Orient. A 1550. Feras Krimisti tarafından çevrilen versiyonunu kullandım. Çeviri bana aittir. Henüz yayımlanmamış çalışmasını ve düşüncelerini benimle paylaştığı için Feras’a teşekkür ederim. Modern bir kurum olan polis yerine “kolluk” kullanıyorum, çünkü diğer erken modern devletler gibi Osmanlılar da kent asayişini sağlamak için askerlerini kullandı ve sivil anayasal yaptırım kavramına sahip değildi.

² 1702-1775 yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir.

gelmişti.³ Başkentte bir ziyaretçi olsa da, iktidar koridorlarına ve burada hüküm süren düzen algısına yabancı değildi. Aktardığı kolluk ve ölü sayıları şişirilmiş olsa da güç kullanımını meşrulaştırması dönemin seçkinlerinin görüşlerini yansıtıyor. Kamu düzenine yönelik geceleyin yoğunlaşan tehditler sert önlemler alınmasını gerektiriyordu.

Bu bölümdeki temel argümanım, mahalle toplulukları, loncalar ve dinî ve devlet otoritelerinin hep birlikte geceyi yaftalayan güçlü bir söylem oluşturdukları; bunun da görünmez olma potansiyeli taşıyan, kontrol edilemez faaliyetleri kısıtlamaya yararmış olduğudur. Bu söylem, her nasılsa dışarı çıkmış olanlara görünürlüğü dayatan çok çeşitli uygulamalarla tamamlanmıştır. Fakat tüm bu önlemlere rağmen gece, kentsel düzene meydan okumaya devam etmiştir. Tıpkı Hanna al-Tabib'in açıkladığı gibi yöneticiler korku yaratmak için zaman zaman katı cezai önlemler almaktan başka yol bulamamışlardı. Resmî şiddetin bu gösterileri, yetkililerin karanlık kent üzerindeki esasen kırılğan kontrollerini telafi etmeye yarıyordu.

Osmanlı kamu düzeni ve ahlakı, geçtiğimiz on yıllarda fazlaca bilimsel ilgiye tanık olmuştur.⁴ Tartışmaların çoğu,

³ Hekim ve elyazması üzerine bkz. Feras Krimsti, "The Lives and Afterlives of the Library of the Maronite Physician Hannaal-Tabib (c. 1702–1775) from Aleppo", *Journal of Islamic Manuscripts*, 9 (2–3) (2018), 190–217.

⁴ Daha güncel bazı çalışmalar için bkz. Betül Başaran, Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century Between Crisis and Order (Leiden: Brill, 2014); Zarinabaf, Crime and Punishment; Shirine Hamadeh, "Mean Streets: Space and Moral Order in Early Modern Istanbul," *Turcica*, 44 (2013), 249–277; Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 2007); Nina Ergin, "The Albanian Tellâk Connection: Labor Migration to the Hamams of Eighteenth-Century Istanbul, Based on the 1752 İstanbul Hamâmları Defteri", *Turcica*, 43 (2011), 231–256; Tamdoğan, "Atı Alan Üsküdar'a Geçti", 85–90; Işık Tamdoğan-Abel, "Les han, ou l'étranger dans la ville Ottomane", *Vivre dans l'Empire Ottoman: sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe–XXe siècles)*, François Georgeon and Paul Dumont (ed.) (Paris: L'Harmattan, 1997), 319–334; Elyse Semerdjian, "Off the Straight Path": Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo (Syracuse: Syracuse University Press, 2008).

kamu düzeninin coğrafyasını ve verdiği rahatsızlıkları dikkate alırken, zamansal boyutlara dair değerlendirmeleri daha kaba sabadır. Genel hatlarıyla bu literatür hâlen gece körüdür. Bazı bilim insanları geceleyin ortaya çıkan olaylara ve hatta gece düzenine dair alınan önlemlere atıfta bulunsa da bunlar gündüzünkilerle aynı potaya koyulur.⁵ Hâlen, gecenin erken modern dönem Osmanlı düzenine ve otoritesine getirdiği farklı koşullar ve yönelttiği meydan okumaların sistematik bir değerlendirmesi yoktur. Bu bölümün odağı, tam olarak budur. İnceleme, kamu düzeni ve toplumsal kontrol üzerine hâlihazırda oldukça güçlü olan bir literatürü özetlemek yerine, gecenin bu hususlardaki önemini gösterir.

Karanlığın, “gözler sokağa” yaklaşımına dayanan kentsel düzen ağının iki temel bağlantısı olan lonca ve mahallelerin “gündüze özgü” görüş temelli işleyişini nasıl baltaladığını tasvir ederek başlıyorum. Ardından, tartışma bu gözlerin, çok daha az etkili olduğu gece vakitlerinde sarayın güvenliği artırmak ve İstanbul’u kontrol altında tutmak amacıyla aldığı yöntemlere geçer. Son olarak, mahalle ya da resmî asayiş düzeyinde olup olmadığı fark etmeksizin gece vakitlerinde kanunu ve genel ahlakı uygulamanın en nihayetinde görme duyusuna, bunun da yapay aydınlatmaya dayandığını gösteriyorum. Sistematik bir ışılandırmanın yokluğunda, gece, devlet kontrolünün en ucunda, gücünün zamansal sınırında kalmaya mahkumdu.⁶

Tartışma ilk olarak, kadı sicillerinden padişah fermanları ve saray vakayinamelerine “hegemonik” kabul edilebilecek kaynaklara dayanır. Bu metinler lonca ve mahalle gözetimi ile devriyeler ve gece düzeninin diğer önlemlerine dair zengin bir bilgi sunsa da bu önlemlere açılan tek “pencere” olarak

⁵ Bkz. özellikle, Zarinebaf, *Crime and Punishment*; Hamadeh, “Mean Streets”; Başaran, *Selim III*.

⁶ Bu kavram için bkz. Murray Melbin, *Night as Frontier: Colonizing the World after Dark* (New York: Free Press, 1987).

kabul edilemezler. Bilakis tüm bunlar, en kırılgan göründükleri anda dahi –fiilî ve kavramsal– düzenin araçlarıydılar.

Karanlıkta GözMerkezlilik

Bu bölüm, karanlık ile duyular arasındaki ilişkiyi incelemeye devam eder. Fakat odağını bireyler ve hanelerin seviyesinden lonca, mahalle ve kentsel toplumun bütününe taşır. Daha tarihsel özellikli bir tartışmaya ek olarak, “gözmerkezlilik”, yani görmenin diğer duyulara nazaran algısal ve kavramsal olarak ayrıcalıklı tutulması, etrafındaki daha genel tartışmaya da katkı sunmayı amaçlıyorum. Yüzyılı aşkın bir süredir, farklı alanlardan akademisyenler, duyular arasında görünürde biyolojik olduğu kabul edilen hiyerarşinin, büyük ölçüde Batı’ya özgü olduğu varsayılan bir inşa olduğunu göstermek için çalıştı.⁷ Son birkaç on yılda, araştırmacılar duyular arasında sanki birbirlerinden bir duvarla ayrılmış gibi kesin hatlı ayrımların kendi içinde sorunlu olduğunu gösterdi. Sinirbilimcileri ve bilişsel psikologları takiben, duyu tarihçileri farklı duyuların değişken roller üstlendiği ve kültürün aracılık ettiği bütünlük bir duyu merkezinden söz ediyor. Duyu merkezini tarihsel bir inceleme konusuna dönüştüren bu “kültürel” bileşendir.⁸ Aynı zamanda, görme dışındaki duysal girdilerin

⁷ 20. yüzyıl Fransa ve Amerikası’nda göz merkezilik ve onun eleştirisi üzerine bkz. Jay, *Downcast Eyes*; Martin Jay, “Returning the Gaze: The American Response to the French Critique of Ocularcentrism,” in *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*, Gail Weiss ve Honi Fern Haber (ed.) (New York/London: Routledge, 1999), 165–182.

⁸ Martin Jay, “In the Realm of the Senses: An Introduction,” *American Historical Review*, 116(2) (2018), 307–315. Ayrıca bkz. Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (New York: Columbia University Press, 2006), özellikle 13–21. Kültüre bağımlı entegre bir sistem olarak sensöryum üzerine ayrıca bkz. Elizabeth Hellmuth Margulis, “Music Is Not for Ears,” *Aeon*, 2 Kasım 2017, <https://aeon.co/essays/music-is-in-your-brain-and-your-body-and-your-life> (erişim 8 Ağustos 2019); Daniel Yon, “Now You See It,” *Aeon*, 4 Temmuz 2019, <https://aeon.co/essays/how-our-brainsculpts-experience-in-line-with-our-expectations> (erişim 8 Ağustos 2019). Avrupa’da

de önemi gösterilmiştir. Örneğin şimdilerde kabul gören ses araştırmalarındaki çalışmalar, işitme duyusunun kaybettiği onuru yeniden kazanmak ve bizi geçmişteki ve günümüzdeki toplumların işitsel boyutlarına duyarlı hâle getirmek için oldukça çaba göstermiştir.⁹

Gece, bu tartışmalardaki bariz önemine rağmen çok az ilgi çekmiştir.¹⁰ Felsefe, sanat ve siyasi söylemlerde kapsamlı olarak incelenmiş olan karanlık, ışık ve görüş ilişkisi, tarihî incelemelerde çok daha az çalışılmıştır.¹¹ Bu muhtemelen tesadüfi bir durum değildir. Modern Batı toplumlarının sözde göz merkezçiliğine dair eleştiriler karanlığı kentsel ortamlarda neredeyse yok olma noktasına getiren sanayileşmiş ışıklandırma çağında kaleme alınmıştı.¹² Modern öncesi kentsel çevre-

vizyonu tarihselleştirme girişimleri için bkz. Jonathan Crary, *Techinques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992); Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Christopher Otter, *The Victorian Eye: A Political History of Light and Vision in Britain, 1800–1910* (Chicago: University of Chicago Press, 2008); Theresa Levitt, *The Shadow of Enlightenment: Optical and Political Transparency in France 1789–1848* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

⁹ Hızla büyüyen ses çalışmaları alanına iyi bir giriş için bkz. Jonathan Sterne (ed.), *The Sound Studies Reader* (London: Routledge, 2012); Trevor Pinch and Bijsterveldm Karin (ed.), *The Oxford Handbook of Sound Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2013). Daha spesifik çalışmalar aşağıda belirtilmiştir.

¹⁰ Tarihçiler ve duyu antropologlar ara sıra bu değişime atıfta bulunurlar. Örneğin bkz. Smith, *How Race Is Made*, 33–34; Feld, *Sound and Sentiment*, 180. Gece üzerine çalışan tarihçiler arasında Roger Ekirch özellikle dikkatli bir dinleyici ve koku alıcıdır. Bkz. Ekirch, *At Day's Close*, 8–9, 132–133.

¹¹ Önemli istisnalar için bkz. Otter, *The Victorian Eye*; Reculin, “Le Règne de la Nuit.” For discussions of darkness, light, and vision in philosophy, art, and political thought, see for example, Hans Blumenberg, “Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation,” in *Modernity and the Hegemony of Vision*, David Michael Levin (ed.), çev. Joel Anderson (Berkeley: University of California Press, 1993), 30–62; Rolf Reichardt, “Light against Darkness: The Visual Representations of a Central Enlightenment Concept,” *Representations* 61 (1998), 95–148; Elisabeth Bronfen, *Night Passages: Philosophy, Literature, and Film* (New York: Columbia University Press, 2013); David Michael Levin (ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision* (Berkeley: University of California Press, 1993).

¹² Bkz. 5. Bölüm.

lerin zifiri karanlığı, bizim bilgimiz dışındadır. Fakat tam da bu karanlık Batı toplumlarında görmeye yönelik inşa edildiği varsayılan “önyargı”nın test edilmesi için iyi bir laboratuvar sunar. Gece hem bireysel hem de toplumsal düzeyde deneyimlenen bir görüş bozukluğu aralığıydı. Bu kısmî körlükle baş edebilmek için geliştirilen protokoller, esasında işitsel olana daha fazla önem atfetti. Fakat bozulmuş dahi olsa, görüş önceliğini hiç kaybetmedi. Tıpkı kişisel güvenlik meselesindeki gibi, konu düzen ve hakikat inşa etmek olduğunda erken modern gecede insanlar ışığa ve görüşe güvendiler.

Karaborsa

18. yüzyıl Osmanlı kentlerinde, işteden üretim, fiyatlandırma ve perakendeden ticarete kadar kent ekonomisinin tüm veçheleri Türkçede lonca, esnaf, hırfet ya da taife olarak bilinen [Avrupa’daki loncalara benzer] topluluklarca düzenleniyordu. Kentin dışından gelen ürünler merkezdeki çarşılarla getiriliyor sonrasında da denetimle belirlenmiş kotalar temelinde üreticilere ve perakendecilere dağıtılıyordu. Bu süreçte hükümet, gümrük vergisi ve başka birtakım vergiler topluyordu. Son olarak da hükümet, ayrıca ürün bazında kâr oranı için bir tavan belirliyordu. Bu sistemin birkaç amaca ulaşması bekleniyordu. İlk olarak, uygun maliyetli bir vergi tahsilatına müsaade ederek doğrudan devletin çıkarına hizmet ediyordu. İkincisi, ürünlerin arzını sağlıyor, kalitelerini denetliyor, müşterileri fazla fiyatlandırmaya karşı koruyor ve “daha az verimli çoğunluğun”¹³ çıkarlarını koruduğu düşünülen lonca üyeleri arasındaki rekabeti sınırlıyordu.

¹³ Nurhan İsvan, “Illegal Local Trade in the Ottoman Empire and the Guilds of Istanbul, 1725–1726: Suggested New Hypotheses”, *International Journal of Turkish Studies*, 5(1–2) (1990), 5–6. 18. yüzyıl bağlamı için bkz. Mehmet Genç, “Ottoman Industry in the Eighteenth Century: General Framework, Characteristics, and Main Trends,” *Manufacturing in the Ottoman Empire and*

Aşağıda tartışılan mahalle gözetimi gibi, lonca gözetimi de gündüzdeydi. Gece, sistemi alt etmek için en iyi imkânı sunuyordu. Geceleyin ticaret yapmak, sabit fiyatların (*narh*) üstünde (ve bazen altında) yetkisiz kişilere satış yapmaya müsaade etmekle kalmıyor aynı zamanda merkezdeki çarşılar da ya da kent kapılarında tahsil edilen çeşitli yerel vergilerden kurtulmayı da mümkün kılıyordu.¹⁴ Dolayısıyla, imparatorluğun dört bir yanındaki kentler uykuya dalarken karaborsa hayata geçiyordu.¹⁵

Çarşılar her gün ikindi ile akşam namazı arasında kapalıydı.¹⁶ Kent kapıları da kamu düzenine yönelik tehlikeleri uzak tutmanın yanı sıra yasadışı ticareti de önlemek üzere günbatımı civarında kapanıyordu. Kudüs gibi tamamen surlarla çevrilmiş kentlerde bu tip bir kapanma hiç şüphesiz daha etkili oluyordu. Fakat yalnızca bazı kısımların surla çevrildiği ve geceleyin kontrol altında tutmanın neredeyse imkânsız olduğu su yolları boyunca inşa edilmiş olan İstanbul gibi bir kentte kaçakçılık çok daha kolaydı.

Ağustos 1726'da, pazarcı loncasından 50 kişi mahkemeye

Turkey, 1500–1950, Donald Quataert (ed.) (Albany: State University of New York Press, 1994), 59–86. For general surveys of Ottoman guilds in the Early Modern period, see for example, Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden: Brill, 2004); Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftsmen under the Ottoman* (London: I. B. Tauris, 2009).

¹⁴ İsvan, “Illegal Local Trade”, 19.

¹⁵ Osmanlı İmparatorluğu'nda kaçakçılıkla ilgili kapsamlı bir çalışma henüz yazılmamıştır fakat imparatorluğun farklı bölgelerinden gelen gece ticaretinin ara sıra örnekleri çeşitli kaynaklarda ve araştırmalarda dağılmıştır. Örneğin bkz. Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi: Târih-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-i Sâni: Tablîl ve Tenkidli Metin*, Mehmet Ali Beyhan (ed.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), I, 179; Antony Warren Greenwood, “Istanbul's Meat Provisioning: A Study of the Celepkeşan System” (Chicago: University of Chicago, 1988), 52; İsvan, “Illegal Local Trade,” 16; Alan Mikhail, *The Animal in Ottoman Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 47–48; Marcus, *The Middle East*, 134; Eyal Ginio, “When Coffee Brought About Wealth and Prestige: The Impact of Egyptian Trade on Salonica,” *Oriente Moderno, Nuova Serie*, 25(86/1) (2006), 102.

¹⁶ Günbatımı civarında Osmanlı şehirlerinin kapanması üzerine bkz. 1. Bölüm.

gelerek kuru meyve loncasından el-Hac Mustafa b. Ahmed'i piyasa kurallarını ihlal etmekle suçladı.¹⁷ Bu şikâyet, gün ışığı, kolektif dikizleme ve düzen arasındaki ilişkinin yanı sıra gecenin düzeni alt üst etme potansiyelini de ortaya koyuyor.

Bu unsurları ortaya çıkarırken davacıların argümantasyon stratejilerini ve mahkemelerin kayıt tutma pratiklerini dikkate almamız gerekiyor. Çeşitli akademisyenlerin gösterdiği üzere, kadı sicillerindeki nihai girdiler olay gerçekleştikten sonra, karmaşık toplumsal gerçeklikleri düzleyen ve onları dar yasal tanımlara sıkıştıran bazı “yeniden inşa edilmiş anlatılar” içeren, daha gayriresmî kayıtlar temel alınarak işlenmiştir. Her şeyden evvel, bu özünde, (mahkemedeki) “yasal performans” süreçteki her vakanın özgüllüklerini devre dışı bırakan basmakalıp bir dile çevirisidir.¹⁸

Buna ek olarak, suçlamaların gerçek olduğuna gerçekten güvenilebilir miyiz? Boğaç Ergene'nin gösterdiği üzere, “istenmeyen” bireylere karşı mahkemeye yapılan toplu şikâyetler kanıt namına çok az şey gerektiriyordu ve sanıkları cezalandırma ya da görevden almayla sonuçlanması muhtemeldi. Bununla da bitmiyor. Girdilerin kısalığı, oldukça kalıplaşmış yapıları ve onları oluşturan bağlam veya koşullar hakkındaki sessizlikleri, bu kayıtların bize tarihsel gerçekliğe dair öğretebilecekleri konusunda şüphe uyandırıyor.¹⁹ Yine de, bu

¹⁷ Toplu olarak mahkemeye başvurma avantajları üzerine bkz. Boğaç A. Ergene, *Local Court, Provincial Society, and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)* (Leiden: Brill, 2003), özellikle 72–73, 151–167.

¹⁸ Ergene, *Local Court*, 127, 130; Metin Coşgel and Boğaç A. Ergene, *The Economics of Ottoman Justice: Settlement and Trial in the Sharia Courts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 132–133; Tuğ, *Politics of Honor*, 157. Osmanlı mahkemelerindeki kayıt işlemleri hakkında ayrıca bkz. Işık Tamdoğan-Abel, “L'écrit comme échec de l'oral? L'oralité des engagements et des règlements à travers les registres de cadis d'Adana au XVIIIe siècle,” *Revue dun monde musulman et de la Méditerranée*, 75–76 (1995), 155–165.

¹⁹ Ergene, *Local Court*, 151–167; Dror Ze'evi, “The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal,” *Islamic Law and Society*, 5(1) (1998), 35–56; Boğaç A. Ergene, “Social Identity and Patterns of Interaction in the Sharia Court of Kastamonu (1740–1744),” *Islamic*

kayıtların ardındaki “gerçekliği” tam olarak yeniden inşa edemiyor oluşumuz, onları mahkeme salonu dışındaki dünyadan tamamen kopuk salt edebî kurgular olarak ele almamız gerektiği anlamına gelmiyor. Mahkemeye gelen insanlar gerçektir; kötü niyetli veya tamamen uydurma olsalar bile, şikâyetleri, en azından makul kabul ediliyordu. Bir diğer deyişle, tüm bu vakaların tabii olduğu yazı eğilimleri, formüller ve söylemsel düzen, geceye ve gecenin toplumsal ve siyasi düzenle ilişkisine dair temel varsayımları yansıtıyordu. Bu düzeni yeniden tesis etmek, en başında mahkemenin göreviydi. İlk yazılı olarak, sonrasında da bu varsayımları mahkeme dışında da uygulayarak.

Bunun gibi kadı sicillerinin yansıttığı kadarıyla *nizam* çeşitli unsurlardan oluşur: Gruplara yaslanır ve gruplara hizmet eder; her zaman var olduğunu iddia ettiğinden ve bu kadim nizamın tüm veçheleri önceden belirlenmiş olduğundan meşruiyetini geçmişten alır; tüm veçheler akran ve devlet denetimine güya açıktır. Bu nizam, en nihayetinde kadının temsil ettiği dinî otoriteye dayanan padişah otoritesince onaylanmıştır. Bu tartışma açısından daha da önemlisi, mahkemede gerçekleştirilen ve kaydedilen “yasal performans”ta yansıtıldığı şekliyle iktisadi düzen gündüze aittir.

İlk olarak nizamın kolektif doğasına dair: İhlal vakaları, kayıtlarda tek bir sesle konuşan bir grup tarafından mahkemeye getirilmiştir. Diğer pek çoğu gibi söz konusu bu kayıtlar, mahkemeye gelenlerin isminden oluşan uzun bir listeyle, “her biri şöyle tahrir-i kalam eylediler ki” diyerek başlar. Bunu, doğrudan konuşarak yaptıkları şikâyet takip eder. Esasında mahkeme kâtabi mahkeme salonunda çok daha az düzenli bir şekilde dile getirilmiş olan sözcükleri direkt olarak alıntıla-

Law and Society, 15(1) (2008), 2–5; Ido Shahrar and Iris Agmon, “Introduction to Theme Issue: Shifting Perspectives in the Study of Shari’a Courts”, *Islamic Law and Society*, 15(1) (2008), 1–19; Iris Agmon, *Family & Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine* (Syracuse: Syracuse University Press, 2006), özellikle 40–45.

mak yerine bir çekidüzen vererek özetler.²⁰ Böylelikle gruba, kayıtlarda daha net, derli toplu bir ses verilmiş olur.

Eğer kaydın başlangıcı, kim olduğumuza dair ise, sonrası da yasal olarak “bize ait” olan üzerinedir. Davacılar, şeylerin düzenini, (varsayımsal olarak da olsa) işlerin eskiden nasıl olduğunu ve dolayısıyla da nasıl kalmaları gerektiğini tarifler. Bozulma geçici bir durumdur ve devlet müdahalesiyle düzeltilebilir. “Kadim nizamımıza” göre, derler, üzümder kentnin dışındaki farklı yerlerden fıçılara yüklenerek kayıklarla gelir ve “doğruca” sebzehaneye gider. Bir diğer deyişle, kayıklar yoldan saparak gözden uzakta üzüm satmazlar. Ürünler, sebze hane önünde herkesin gözü önünde (*alenen*) lonca esnafı arasında, sabit bir fiyat temelinde, *pazarbaşı* (saray için ürün almakla görevlendirilen kişi), yeniçerilerden bir temsilci ve loncanın kıdemli bir üyesi tarafından paylaştırılır. Pazarbaşı ve yeniçeri bu düzende sarayın ve askerlerin kendi paylarını aldığına emin olmak için yer alır. Loncanın devlet görevlilerinin denetimci gözü altındaki kolektif dikizinin, dağıtımın adil olarak yapıldığına, tüm alışverişin *narha* tabi olduğuna ve en nihayetinde hem devletin hem de halkın üzümderi adil bir ücretle aldığına emin olması beklenir. Son olarak, kayıtlar davacılar da bu düzenlemeyi tasdik eden bir *irade-i seniyye* bulunduğunu gösteriyor.²¹ Bir diğer deyişle, bu yalnızca zamanın onurlandırdığı bir düzenleme değildir. Bu “nizam” a meşruiyet kazandırmaya hizmet eden padişahın otoritesiyle desteklenmiştir. Bu nizam, güpegündüzün bir gerekliliğidir. Başka türlü, akran ve devlet denetimi işleyemez.

El-Hac Mustafa, bu düzenin her bir veçhesinin altını oymuştur. Topluluğun bilgisi dışında, Gemlik’ten üzümderi almış ve geceleyin *hafiyyeten* dükkânına ve deposuna getirmiş ve bunları *narh* fiyatlarının üstünde işportacılara satmıştır. Birçok

²⁰ Ergene, *Local Court*, 133–138.

²¹ Girdi tarihi 25 Z 1138 (24 Ağustos 1726), in Fuat Recep vd. (ed.), *İstanbul Kadı Sicilleri, İstanbul Mahkemesi, 24 Numaralı Sicil (H. 1138–1151/M. 1726–1738)* (İstanbul: ISAM, 2010), 23–24.

güncel kaynak geceyi “gizlice” (*hafi, hafiyyen, hafiyyeten*) hareket etmekle ilişkilendiriyor.²² El-Hac Mustafa’nın kayıtları, hareket ettiği gizlilik ile yasal lonca prosedürünün (loncanın kolektif dikizine dayanan yasal bir prosedürdür) aleniliği arasında bir tezat yaratıyor. Yasallık ve nizamın, ışık ve görüşe dayandığı iddia edilebilir. Satıcılar, Mustafa’nın gizlice üzüm satarak aralarında bir kargaşaya (ihtilal) yol açtığı, halka zarar verdiği ve “kadim nizam”ı onaylayan fermana aykırı hareket ettiği suçlamasında bulunmuştu. Tutanakta, sanığın itirafta bulunduğunu ve yeniden tasvir edilmiş olan müesses nizama uyması ve padişahın emrine aykırı davranmaması konularında uyarıldığını ifade eder.²³ Metindeki sırayı fark etmek önemlidir. Nizam evvela tesis edilmiştir; sonra geceleyin “gizlice” bozulmuştur, fakat suçlu ifşa edilmiştir, mahkemeye çıkarılmıştır ve itirafını takiben nizam yeniden kurulmuş ve tasdik edilmiştir.

Benzer diğer davalar için de aynısı söylenebilir. Örneğin 1726 Haziranı’nın ortasında, büyük bir yaş yemiş tüccarı grubu mahkemeye çıkarak geceleyin kente kaçak meyve getirildiği şikâyetinde bulundu. Pazar satıcılarında olduğu gibi, kayıt, müesses nizamın tasvirinin doğrudan konuşma diline getirilmesiyle başlar. Prosedürün mantığı, bir önceki örnektekine oldukça benzerdir: Vişne, armut, üzüm ve diğer taze meyveler köylerdeki üreticilerden düzenli olarak sabit bir fiyata satın alınıyor, kayıklara yüklenerek kente getiriliyor ve burada narh fiyatlarını güvence altına alan kıdemli lonca üyeleri ve saray görevlilerinin denetiminde dağıtılıyordu. Bunu, düzenin ihlaline dair bir açıklama takip eder. Loncalarla hiçbir ilişkisi bulunmayan “seyyar satıcılar ve dolandırıcılar” küçük kayıklarla köylere gelerek *narh* fiyatlarının üzerinde bir

²² ÜS, C. 407, s. 40, 24 Ca 1156 (July 16, 1743); ÜS, C. 407, s. 14 7 Za 1155 (3 Ocak 1743); C.BLD 132/6569, 9 B 1194 (31 Temmuz 1780); HAT 181/8259, 29 Z 1204 (9 Eylül 1790); Vaka tarihi 21 Ra 1160 (2 Nisan 1747), #109, Muzaffarova, “Üsküdar Kadılığı.” Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, 179, 802.

²³ Girdi tarihi 25 Z 1138 (24 Ağustos 1726), Recep vd., *İstanbul Kadı Sicillleri*, 23–24.

ücretle doğrudan üreticiden alım yapıyordu. Kente geceleyin getirip “gizli yerlerde” sakladıkları meyveleri, sabit fiyatın üzerinde satıyorlardı. Lonca üyeleri “‘kadim nizamımızın’ bozulması narhı ihlal ederek halka büyük zarar veriyor” diye yakınıyordu. Tüccarlar, kadim nizamın uygulanmasını sağlayacak bir kararname istiyorlardı.²⁴

Karanlığın perdesi altında, topluluk ve lonca gözetiminin kapasitesi en düşük hâlindeyken, yasadışı ticaretin önüne geçmek basitçe epey zordu. Fakat başka bir ihtimal daha vardır: hükümetin, lonca sisteminin daimi olarak artan bir nüfusu beslemekte başarısız olduğu bir zamanda ek bir arz ağı sağlayan bu tip bir ticarete müsamaha göstermiş olması.²⁵ Üçüncü Bölüm’de gayrimeşru faaliyetlerin geceleyin gerçekleşmesinin sebebinin karanlığın bu faaliyetleri yalnızca tamamen gizlemesi değil, aynı zamanda bunlara göz yummayı da kolaylaştırması olduğunu öne sürüyorum. Başka bir deyişle, güpegündüz ihlaller yerleşik düzene doğrudan bir meydan okuma iken, gece ihlalleri hiç yaşanmamış gibi davranmak, çoğu zaman bütün taraflar için rahattı.²⁶ Benzer bir yaklaşım, yetkililerin mahkemeye başvurmak zorunda kalana kadar, geceleri ekonomik faaliyetlere göz yummalarına yol açmış olması olasıdır.

Eğer iktisadi düzen geceleyin tehlikeye düşüyorsa, daha genel anlamıyla siyasi düzene ne oluyordu? Karanlık, güvenliği, sükûneti ve kişilerin ahlakını teminat altına alması beklenen mekanizmaları nasıl etkiledi?

Kolektif Bir Duyu Merkezi

Erken modern Osmanlı kentlerinde yaşayanlar mahallelerindeki kamu düzenini ve genel ahlakı sağlamaktan kolektif

²⁴ Girdi tarihi 13 L 1138 (14 Haziran 1726), Recep et vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*, 103–104.

²⁵ İsvan, “Illegal Local Trade”, 19.

²⁶ Age. 19–20.

olarak sorumlu tutuluyorlardı. Bu kolektif sorumluluk, insanları daima sokağı gözetlemek yönünde cesaretlendirmişti. Dışarıdan olanlar hemen dikkat ve genellikle de şüphe çekерlerdi.²⁷ Karanlık bu kolektif gözetimi bozuyor, kent sakinlerini dışarıdan gelen tehlikelere maruz bırakıyordu.

Neyse ki mahallenin duyu merkezi yalnızca insanlardan oluşmuyor ve sadece görmeye bel bağlamıyordu. İstanbul'un meşhur sokak köpekleri toplumu denetleme hususunda bilhas- sa geceleri önemli bir rol üstlendi. İnsanlara kıyasla, köpeklerin bir hayli gelişmiş koklama ve işitme yetenekleri bulunuyor, bunun yanı sıra geceleri de daha iyi görüyorlardı. Çoğu insanın aksine, İstanbul'un köpekleri geceyi dışarıda geçirdiklerinden sokaktaki hareketleri fark etmekte daha donanımlı ve daha iyi bir konumdaydılar. 17. yüzyıl Mısırı'nda köpekler üzerine yazan tarihçi Alan Mikhail, köpeklerin kendilerinin belledikleri alanlara tecavüz eden yabancılara havlama eğiliminde olduklarını ifade eder.²⁸ İstanbul'da da sokak köpekleri bekçi işlevi görmüş, "görevlilerin nöbet tutmasına yardımcı" olmuşlardır.²⁹ Olağan dışı herhangi bir hareket, tüm sakinleri tetikte hâle getirecek korkunç bir havlama kakafonisi yaratabilirdi. Kentin ziyaretçilerinden biri, saatlerce devam eden "yekpare ve sürekli bir eşseste birleşmiş bağırma, uluma, havlama, hırlama ve homurtu"yla nasıl uyandığını tasvir

²⁷ Geceleyin gerçekleşen hırsızlık ve soygunlarda kolektif sorumluluk üzerine bkz. Ömer Menekşe, "XVII ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Hırsızlık Suçu ve Cezası" (Marmara University, 1998), 69–70. Ayrıca bkz. Fariba Zarinebaf, "Maitien de l'ordre et contrôle social à Istanbul au XVIII siècle," in *Metièrs de police: Etre policier en Europe, XVIII–XXe siècle*, Jean-Marc Berlière (ed.) (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008), 88, 90, 95. Mahalle kolluk kuvvetleri üzerine, ayrıca bkz. Marcus, *The Middle East*, 322–328; Ehud R. Toldano, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 200–203; Eyal Ginio, "Marginal People in the Ottoman City: The Case of Salonica during the 18th Century" (Hebrew), yayımlanmamış doktora tezi Hebrew University of Jerusalem (1998), 81–85.

²⁸ Mikhail, *The Animal*, 91.

²⁹ White, *Three Years*, 3:291.

eder. En nihayetinde uyumayı başarmış fakat yine gürültüyle uyandırılmıştı.³⁰

Köpekler, ahlak bekçiliğinde, güvenliği sağlamada oldukları kadar iyi değildiler. Mahalle topluluklarının yalnızca huzuru sağlamakla değil, ayrıca üyeleri arasında namusu korumakla da görevli olduğu ifade edilmelidir. Grup normlarına uyma yönünde kişilere uygulanan baskı, mühim bir bilim insanının “göz baskısı”³¹ olarak nitelendirdiği, topluluğun daimi dikişine dayanıyordu. Normlardan herhangi bir sapma, kolayca tespit edilir ve ihbar edilirdi. “Mahalle sohbetine konu olmak” kişinin namı için yıkıcı olabilirdi. Beş para etmez bir itibar, nihayetinde kişinin evlilik fırsatları, iş alış verişleri hatta yasal statüsünde etki sahibi olabilirdi. Çok sıklıkla modern dönemle ilişkilendirilen daimi gözetim esasında daha eskilere dayanır.

Karanlığın bu müşterek gözü saklaması, ahlakçılar için daimi bir endişe kaynağıydı. Bugün Bulgaristan’a bağlı olan Silistre’de Hahambaşı olarak görev yapan Eli’ezer Pappo (1785-1828), bu endişesini açık olarak ifade etmiştir. Oldukça etkili kitabı *Pele’ Yo’ets*’te (1824) Pappo, kendi döneminde fuhuşun, eşcinsel ilişkinin ve (Halaha’da yasaklanan) mas-türbasyonun arttığı imparatorluktaki Yahudi toplumunun ahlaki durumundan üzüntüyle söz eder:

Dolayısıyla, her kentte genç erkeklerin başına birer bekçi dikmelidirler ve haham öğrencilerine, babalar da oğulları-

³⁰ Smith, *A Month*, 69–70. Fransız işgali altındaki Kahire’de köpekler havlayarak askerleri kovaladı ve onları gece devriyelerinde sürekli taciz etti. Bu, Fransızların 30 Kasım 1798 gecesi mümkün olduğu kadar çok köpeği zehirleme kararına yol açtı. Bkz. Mikhail, *The Animal*, 91.

³¹ “Mahalle (veya topluluk) baskısı kavramını ortaya atan Şerif Mardin, bu baskıyı doğrudan mahallenin kolektif bakışına veya kendi deyimiyle “göz baskısı”na bağladı. Bkz. Şerif Mardin ve Ruşen Çakır, “Mahalle Baskısı: Ne Demek İstedim?”, rusencakir.com, 29 Mayıs 2013, www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-Baskisi-Ne-Demek-Istedim/2028 (erişim 7 Ekim 2019). Tıpkı bu kavramın orijinal kullanımı gibi, “mahalle baskısı” etrafındaki tartışma da hayli politiktir. Bkz. Adnan Çetin, “Bir Kavramın Kısa Tarihi: ‘Mahalle Baskısı’”, *Mukaddime*, 3 (2010), 81-92.

na göz kulak olmalıdır; bilhassa gece yarısında ve karanlıkta kötülük yapmalarına karşı ihtiyatlı davranmalılardır; çünkü bu kendilerine ve toplumun tümüne karşı kötülüğe sebep olan, şiddetli bir kötülük ve büyük bir kirliliktir.³²

Pappo'nun sözleri gecenin yönelttiği tehlikeyi ve bunun telafisini açıkça ifade eder: müşterek toplumsal gözetimin artırılması. Bu yaklaşım, farklı Osmanlı kentlerindeki hahamlar tarafından kaleme alınan topluluk kurallarına (*taqanot*) dönüştü. Örneğin Kudüs'te 1749'da yayımlanan düzenlemeler evlenmemiş genç erkeklerin (*bahurım*) yanlarında yetişkin bir aile üyesi olmadan, Tevrat öğrenmek gibi yüce görevler amacıyla dahi, karanlıkta dışarı çıkmalarını yasaklıyordu. Çok benzer düzenlemeler İzmir ve Selanik'te de yürürlüğe girmişti.³³ Bu endişeler elbette yalnızca Yahudi toplumuyla sınırlı değildi. Şair Ata'ı'nın (1582–1634) *Hamse*'sinde, baştan çıkardığı bir oğlanı geceyi kendisiyle geçirmek için evine getiren bir "oğlancı" (*gulampare*) hakkında okuyoruz. Fakat evde yatıya gelmiş misafirler vardır ve ikili uyur numarası yaparak herkesin dalmasını bekler. Oğlancı, oğlana yatağında yaklaştığında, kendileri de uyur numarası yapmakta olan misafirler ayaklanarak bir mum yakar ve oğlancıyı "iş üstündeyken" yakalar. 1721'de tamamlanan bir resimli el yazmasından alınan Resim 2.1 bu sahneyi tasvir eder. Bu örnekte, misafirler uyanık ve tetikte kaldığı için günah engellenmiştir; zamanı geldiğinde misafirler suçluyu teşhir ederler ve onu orada bulunanların ve okuyucunun önünde utandırırılar. Bu uygulamaya dair çok daha fazla şey aşağıda söyleniyor, fakat bu noktada hikâyenin ele verdiği endişeyi fark etmek önemlidir: Karanlık ve uyku kolektif kontrolü tehlikeye atmaktadır.

³² Yaron Ben-Naeh, "Moshko the Jew and His Gay Friends: Same-Sex Sexual Relations in Ottoman Jewish Society", *Journal of Early Modern History*, 9(1–2) (2005), 103.

³³ Ben-Naeh, "Moshko the Jew".



Resim 2.1: Yatakta yakalanan bir adam ile genç bir oğlan.³⁴

İşitme, görme bozukluğunu bir noktaya kadar telafi edebildi. Şeriata göre kulaktan duyma, mahkemede kabul edilebilir bir kanıt değilse de (aşağı bakınız), gecedeki düzensizlikleri fark etmek için işitme, muhtemelen görmeden daha fazla önemliydi. Gecenin karanlığı görme duyusunu zayıflatsa da sessizliği dinlemeyi geliştirdi. Mahalleli, artık göremediklerini duyabilirdi.³⁵ Kudüs mahkemesine 1702 yazında getirilen bir davada, Kudüs'teki mahallelerden birinin şeyhi, evlerin birinin dışında gelişen bir çatışmayı duymuş ve müdahale etmek için davranmıştı.³⁶ 1743'te bir gece, Üsküdar'daki mahallelerden birinin sakinleri evlerin birinden yükselen bağışmaları

³⁴ Hamse-i Atâî'den. Walters Art Museum'un (Baltimore, ABD) izniyle. W.666, 56a

³⁵ Bazı açılardan ses, görüşten üstündür. Burada bizi ilgilendiren, sesin köşelerden geçebilir, duvarlardan geçebilir olmasıdır. Daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Jonathan Rée, *I See a Voice: A Philosophical History of Language, Deafness and the Senses* (London: Harper Collins, 1999), 34–40.

³⁶ Cohen, Simon-Pikali, and Salama, *Yehudim be-beyt ha-mishpat: hame'ah ha-shmoneh-'esreh*, 279.

duydu. Aceleyle oraya giden komşular, bir kadına tecavüz etmeye çalışan ve sonrasında da kadının kocasına saldırmış olan bir kişiyi durdurmayı başardı.³⁷ Temmuz 1790'da bir başka mahallenin sakinleri, her gece eve sarhoş gelip karısını döven Hasan hakkında bir şikâyetle bulundular. Komşuları olup bitenden haberdar eden, Hasan'ın bağrıışlarının sesi idi.³⁸ Bu vakaların tümünde, komşuları tetik bırakan ve doğrudan ya da yetkililere başvurarak müdahalelerini mümkün kılan şey, sestti.

Arap atasözünün dediğı gibi duvarların gerçekten de kulağı varsa (*al-hitan laha adhan*), o hâlde geceleyn daha dikkatle dinlerlerdi. Gece vakitlerinde işitmenin daha önemli olduğı gerçeğı, saldırıya uğradıklarında bazen sakinleri kurtarabildiğı gibi, onlara karşı da kullanılabilirdi. Bir komşudan intikam almanın oldukça yaygın yöntemi, her şeyin sessiz olduğı ve etrafta görececek kimsenin olmadığı gece vakitlerinde ona hakaretler yağdırmaktı. Bazıları, hakaret çığlıklarına attıkları taşları da ekliyordu. Bu, yerleşik bir taciz pratiğıydi ve en azından bazı yerlerde 19. yüzyılın sonlarına kadar yaygınlığını korudu.³⁹

Fakat taş olmasa bile, gece vakitlerinde bir kadının namu-

³⁷ ÜS, C. 407, s. 40, 24 Ca 1156 (16 Temmuz 1743). Sanık "alışılmış suçlu" olmakla suçlandı. Birini "alışılmış suçlu" olmakla suçlamak ve özellikle cinsel suçlarda, mahkûmiyet şansını artırmak için davacılar tarafından yaygın olarak kullanılan bir teknikti. "Suçluluk alışkanlığı", bir olayı özel bir davadan bir kamu düzeni davasına dönüştürdü ve bu nedenle sanığı, daha düşük bir delil düzeyi belirleyen örfi hukukun (*kanun*) yargı yetkisine devretti.

³⁸ BOA, C.ZB 16/786, 13 Za 1204 (25 Temmuz 1790). Komşular ayrıca Hasan'ı mahalle çocuklarına cinsel tacizde bulunmakla suçladı. Bu tür suçlamalar için bir önceki nota bakınız. Komşularının evlerinde istenmeyen hareketlilik hissedilen insanların konu olduğı diğer vakalar için bkz. Marinos Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul, Late Sixteenth–Early Eighteenth Century", *Turcica*, 40 (2008), 38, 49–50.

³⁹ ÜS, C. 407, s. 19, 4 M 1156 (28 Şubat 1743). Geceleri evlerin taşlanmasıyla ilgili daha fazla örnek için bkz. Z 1159 (4-12 Ocak 1747), Ahmet Kal'a (ed.), *İstanbul Ahkam Defterleri: İstanbul'da Sosyal Hayat*, C. 1, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Merkezi, 1997), 255; vaka tarihi 26 Ra 1160 (7 Nisan 1747) Muzaffarova, "Üsküdar Kadılığı" 86–87; vaka tarihi 12M 1159 (4 Şubat 1746); 41–42, 30M 1159 (22 Şubat 1746) Kılıç, "1158–1159 (1745–1746) Tarihli",

sunu saldırmak bugünün sosyal medya ayıplamalarından çok da farklı olmayarak ciddi olarak kabul ediliyordu. 17 Temmuz 1747’de, Emine ve Ümmehanı adlı iki kadın kapı komşuları olan, unvanı yeniçeri bağlantısı çağrıştıran İbrahim Beşe adlı bir bekâr hakkında şikâyetle bulundular. Kadınlar, önceki gece yatsı namazından hemen evvel İbrahim’in sarhoş hâlde Emine’nin kapısını çalarak ona ve kızına hakaretlerde bulunduğunu iddia ediyorlardı. İbrahim’i, Ümmehanı’ya fahişe, kocasına da pezevenk demekle suçluyorlardı. Hakaretler, diğer örneklerde olduğu gibi, muhataplarının ahlaki itibarını, özel olarak da kişinin cinsel davranışlarını hedef alıyordu. Kimse geceleyin düşmanın evinin önüne gelip de aptal diye bağır-mazdı.⁴⁰ İftiraya uğrayan kadınlar, İbrahim’in “namus”larını lekelediğini (*ırsımızı hetk eylemişdir diye*) iddia ettiler. Sanık iddiaları reddetse de tanıklar kadınların hikâyesini doğruladı. Davacılar, İbrahim’in mahalleden gönderilmesini istediler.⁴¹

Gece vakitlerinde kadınların ırzını ya da namusunu ko-rumak epey bir endişe kaynağıydı. Eğer ahlaki çıkıntılarını önlemek ahlaklaştırıcı dikizin göreviydiyse, kadınların ahlakı, bu dikiz bozulduğunda nasıl “korunabilirdi?” Gündüz vakti bile, kadınların kentsel mekânlara erişimi evrensel olmaktan epey uzaktaydı ya da verili kabul edilmiyordu (günümüzde de hâlen böyledir).⁴² Kentsel mekânlar geceleri yoğun bir biçimde cinsiyetlendirilmiş durumdaydılar. Eğer hâkim norm-lar günbatımı ile akşam namazı arasındaki zamanı ahlaki bir alacakaranlık (toplumsal olarak kabul gören ile ahlaksız olan

31–32. 19. yüzyılda geceleri evlerin taşlanması üzerine bkz. Atay, *Batış Yılları*, 22.

⁴⁰ Benzer iftiralar erkeklere de yöneltilebilir, fakat erkeklerin, örneğin mahkemeye başvurarak, bu tür iftiralarla başa çıkmak için daha iyi konumlanmış olmaları muhtemeldir. Örneğin bkz. ÜS, C. 466, s. 10, 5 Ca 1178 (31 Ekim 1764).

⁴¹ Muzaffarova, “Üsküdar Kadılığı”, 142. Hava karardıktan sonra yaşanan benzer sözlü saldırı vakaları için bkz. s. 68, 114. “Namus ihlali” suçlamaları 18. yüzyılda yaygındır. Fakat bu terim, tecavüzden sözlü saldırıya kadar bir çok suçu içeren geniş bir alanı kapsıyordu. Bkz. Tuğ, *Politics of Honor*, 149–151.

⁴² Maksudyan, “Introduction”, 3–4; Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference* (New York: Cambridge University Press, 2010), 74.

arasındaki sınır) olarak kabul ediyorsa, günbatımı kadınların geçmesi tercih edilmeyen bir sınır çizgisini oluşturuyordu.⁴³ Üsküdar mahkemelerine gelen davaları temel alırsak, akşam namazı sonrasında dışarıda olan kadınlar yalnızca fahişeler ya da fuhuş yapmakla itham edilen kadınlardı.⁴⁴ Kısacası, akşam ile yatsı namazı arasındaki aralık dahi yalnızca erkeklerle ait olan bir zamandı.

Kadınların itibarlarının şüpheyle lekelenmemesi adına, hareketleri ve icraatları, ailelerin kadın ve erkek üyelerinin yanı sıra toplum tarafından yakinen takip ediliyordu.⁴⁵ Emine ve Ümmehanı'nın durumunda, kadınların itibarlarının evlerindeyken dahi teminat altına alınamadığını görüyoruz. Kayıtlardan kadınlardan birinin evli olduğunu görüyoruz, fakat kadının kocasının olay anında evde olmadığı ve karısına mahkemede eşlik etmediği anlaşılıyor. Öyleyse, bu iki kadının yalnız başlarına yaşıyor olmaları onları ahlak dışı davranış suçlamaları karşısında savunmasız bırakmış olabilir. İbrahim'in kendi sözcükleriyle kilitli kapılar ardında kalan kadınları değil, komşuların kulaklarına hitap etmiş olması

⁴³ Lewis, *Everyday Life*, 115. Genellikle cinsiyet sınırlamalarının gevşetildiği Ramazan ayında bile kadınların dışarda olması kırılganlığı artırıyordu. Bkz. Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târîhi*, II, 690. Bu normlar hâlâ pek çok çağdaş Anadolu kentlerinde daha yaygındır. Bkz. Toprak vd., *Türkiye'de Farklı Olmak*, 39–41, 89. 19. yüzyıl başları Avrupası'nda “iyi bir üne sahip” kadınların da hava karardıktan sonra görülmelerine izin vermiyordu. Bkz. Schlör, *Nights in the Big City*, 192.

⁴⁴ Bkz. 3. Bölüm.

⁴⁵ Liat Kozma, “Wandering About as She Pleases: Prostitutes, Adolescent Girls, and Female Slaves in Cairo's Public Space, 1850–1882”, *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 10(1) (2012), 18–36; Leslie P. Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 166–179, 187, 193; Betül Başaran, “Remaking the Gate of Felicity: Policing, Social Control and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789–1793”, yayımlanmamış doktora tezi, University of Chicago (2006), 237 n. 77. Madeline Zilfi, kadınların da “kız kardeşlerinin ahlak bekçisi”si olduğunu ve “mahallenin gözü ve kulağı” olarak işlev gördüklerini belirtir. Bkz. Zilfi, *Women and Slayers*, 74.

muhtemeldir. Bir diğer deyişle, İbrahim “namus siyaseti”yle nasıl dans edeceğini muhtemelen epey iyi biliyordu.⁴⁶

Kadınların meseleyi hafife almadığı açıkça görülüyor. Hakaretlerin itibarlarını ciddi manada zedelediğini düşünerek ertesi gün mahkemeye koştular. Fakat normalde yapabilecekleri çok az şey vardı. Hakikaten de olayın geceyle ilişkili ortamı işleri daha da kötüye götürdü. Sokaklar karanlıkta kaybolup, mahallenin iyi insanları evlerinin (görelî) güvenliğine çekilirken günün gürültüsü de yavaşça azaldı. Mahallede hüküm süren karanlığın sessizliğinde patırtılar ve bağrışmalar daha yüksek sesle yankılanıyordu. Hasan’ın dövülen karısı örneğinde kadının hikâyesini destekleyen komşular olay anında İbrahim’i durdurmak için evlerinden dışarı çıkmadı. Kadınların bu koşullar altında düştüğü zor durumu ancak hayal edebiliriz: Komşuların dinlediğini biliyor ama hakaretlerin gecenin sessizliğinde etrafa yayılmasını durdurabilmek için ellerinden bir şey gelmiyordu. Olay yaşandıktan sonra itibarlarını korumak için yapabildikleri tek şey, saldırganı mahkemeye çıkartmaktı. Geceleyin gerçekleşen saldırılar ya da *sum’a*, (Arapça ısıtma anlamına gelen kökten gelir) aktif olarak bir itirazı dile getirerek gündüz çürütülmek durumdaydı.

Elbette ki bir ihtimal daha vardı. O da davacıların istenmeyen bir kişiyi mahalleden uzaklaştırmak için bir hikâye uydurmuş olmaları. İbrahim Beşe’nin mahallede hiçbir akrabası bulunmayan bir “bekâr” olduğu dile getiriliyordu ve bu durumda yüksek ihtimalle genel ahlâka bir tehlike olarak kabul ediliyordu. Benzer uzaklaştırma durumları literatürde tartışılmıştır ve bu taktikleri kullanma ihtimali aşağıda daha detaylı olarak tartışılmıştır. Burada önemli olan, kadınların diğer benzer örneklerde olduğu gibi⁴⁷ hadiseyi bir gece meselesi olarak aktarmayı seçmiş olmalarıdır. Geceyle ilişkilendirilen

⁴⁶ Bu kavramı Başak Tuğ’dan ödünç aldım. Tuğ, kadınları bazen bu tür saldırıları engellemek ve onurlarını korumak için devlete başvurduğunu gösterir. Bkz. Tuğ, *Politics of Honor*, 140.

⁴⁷ Örnek için bkz. Kılıç, “1158-1159 (1745-1746) Tarihli”, 26-27, 77, 169-170.

damgalama ve korkunun üzerinde durmak, suçlunun yalnızca davalılara yönelik değil, aynı zamanda daha genel anlamıyla kamu düzenine ve genel ahlaka yönelik temsil ettiği tehlikeyi vurgulamanın etkili bir yoluydu. Mahkemelerde görülen bu tip davaların her biri, gecenin damgalanmasını tekrarladı ve yeniden tasdik etti. Bu damgalamanın iktisadi ve ahlaki yönleri olduğunu daha evvel görmüştük. Şimdi, gecenin aynı zamanla dinî sapkınlıkla ilişkilendirildiğini göstereceğim.

Mumlar Sönünce

Erken modern Avrupa’da, gece sıklıkla doğaüstüyle ve cadılıkla ilişkilendiriliyordu.⁴⁸ Osmanlı İmparatorluğu’nda ise cadılık şeytanlaştırılmamıştı ve cadı avları çok nadir görülüyordu.⁴⁹ Fakat yetkililerin ve toplumun, toplumsal ve siyasi düzenin altının oyulduğuna dair korkularını ete kemiğe büründürmüş olan “beşinci kol” işlevindeki başkaları da vardı. Bu bazen “içerideki düşman” olarak hedef tahtasına konulan, Avrupa ve Kuzey Amerika bağlamındaki cadılarınkine benzer bir işlev üstlenen karşıt topluluklardı.⁵⁰ Bu sapkınlar, sözde cadılar gibi, karanlıkta gerçekleştirilen sapkın cinsel pratiklerle sıklıkla suçlanıyorlardı.⁵¹

Boğaç Ergene, Çankırı’da 1698’de mahkemeye çıkarılan

⁴⁸ Piero Camporesi, *Bread of Dreams: Food and Fantasy in Early Modern Europe* (Cambridge: Polity in association with Basil Blackwell, 1989), 94–102; Ekirch, *At Day’s Close*, 15–23; Koslofsky, *Evening’s Empire*, özellikle 28–45.

⁴⁹ Sariyannis, “Of Ottoman Ghosts”.

⁵⁰ 6–12 Ağustos 2002 tarihleri arasında düzenlenen H-Türk tartışma grubundaki çevrimiçi tartışmaya bkz. “Osmanlı büyücülüğü” anahtar kelimesiyle www.h-net.org/logsearch/ (erişim: 2 Ağustos 2018). Tartışmaya katılan akademisyenler Michael Meeker, Carter V. Findley, Diana Wright, Selim Kuru, Nurhan Davutyan, Colin Imber, Walter Andrews, Andras Riedlmayer, Anat Lapidot-Firilla, Boğaç Ergene, Matthew Elliot, Peter M. Kreuter ve Leslie Peirce’di. Ayrıca bkz. Sariyannis, “Of Ottoman Ghost”, 208-209. 16. yüzyıl Anadolu’sundaki sosyopolitik kaygılar bağlamında analiz edilen sözde bir kızılbaş sapkınlığı vakası için bkz. Pierce, *Morality Tales*, 251-275.

⁵¹ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kızılbaş/Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism,*

Doğu Anadolu üç köylünün davasına referans verir. Komşular, bu kişileri içlerinden birinin evinde gece vakti toplanıp şarap içip birbirlerinin eşleriyle ilişkiye girerken gördükleri yönünde ifade vermişlerdir. Ergene, tıpkı davanın hâkimi gibi, komşuların iddialarına şüpheyile yaklaşır ve eğer bir şey gördülerse bile bunun muhtemelen *cem* olarak bilinen *alevi* töreni olduğunu öne sürer. *Cem*, herhangi bir cinsel faaliyet içermez. Fakat kadınlar ve erkeklerce birlikte icra edildiğinden, toplumsal cinsiyet ayırımına dair ortodoks Müslüman normlarını ihlal eder ve bu sebeple de asırlardır Sünni eleştirinin nesnesi hâline gelmiştir. Bu nokta ile geleneksel kaynaklarda çokça yer alan, *cem*'den sonra gerçekleştiği iddia edilen ritüelleşmiş seks âlemleri arasında çok kısa bir mesafe bulunuyor. Oldukça yaygın ve müzmin bu mite göre, törenin mumları söndükten sonra orada bulunanlar birbirleriyle karanlıkta ilişkiye girmektedirler. Bu sözde seks âlemleri Türkçe'de "mum söndürme" olarak bilinmektedir.⁵²

İftira niteliğindeki bu mitin kökenleri antik dünyaya kadar uzanır. Roma kaynaklarındaki karanlıkta geçen benzer ritüelistik seks âlemi hikâyeleri Bākūs Rahibeleri ve ilk Hristiyanlar gibi gizli dinî gruplara atfedilir. Osmanlı'da erken 16. yüzyılda *kızılbaş* muhalefetinin artmasıyla, bu mit Kalenderiler, Bektaşiler ve benzerleri gibi karşıt Müslüman toplulukları karalamak için kullanılmıştır.⁵³

Politics and Community (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 282, 292. Semerdjian, "Because He Is So", 194.

⁵² Ergene, *Local Court*, 165–166. Mum söndürme üzerine ayrıca bkz. Ayşe Baltacıoğlu-Brammer, "Those Heretics Gathering Secretly . . . : Qizilbash Rituals and Practices in the Ottoman Empire according to Early Modern Sources", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 6(1) (2019), 39–60. Avrupa ve Kuzey Amerika topluluklarında mum söndürmenin cinsel çağrışımları vardı. Bkz. Ekirch, *At Day's Close*, 192–193.

⁵³ M. Brett Wilson, "The Twilight of Ottoman Sufism: Antiquity, Immorality, and Nation in Yakup Kadri Karaosmanoglu's Nur Baba", *International Journal of Middle East Studies*, 49(2) (2017), 237–238. Anadolu'daki heterodoks gruplar, daha 14. yüzyılda aile üyeleriyle seks partisi yapmakla suçlanmıştır. Bkz. *Mehmet Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 100–101.

Bu tip suçlamaların yer aldığı en erken tarihli Osmanlı kaynakları, Güneydoğu Anadolu'daki düzen karşıtı kabilelerin Osmanlıların Doğu'daki rakibi Safevilere sempati duymaya başladığı geç 16. yüzyıla dayanır. Örneğin Küre ve Taşköprü kasabalarındaki kadılara ithafen 1571'de kaleme alınan bir ferman, bir grup insanın bir evde gece vakti toplanıp *cem* icra ettiklerinin duyulduğunu ifade eder. Müzik çalıp birlikte eğlendikten sonra mum söndürüp birbirlerinin karılarıyla ilişkiye girmişlerdir. Aynı dönemden diğer fermanlar bu suçlamaları yineler; bazıları bu icraatın geceleyin “gizlice” gerçekleştiğine dair vurgu yapar.⁵⁴ Bu iftiranın sonrasında da yaygın olduğu şüphesizdir. 1660'larda İstanbul'daki İngiliz elçisine kâtiplik yapan (sonrasında da İzmir'de konsoloslu olarak hizmet veren) Paul Rycaut, Bektaşileri “yeniçeriler içindeki bir tarikat” olarak niteler. “Bazılarınca ‘*Zerati*’ diye” adlandırılmaktalardı. Rycaut, *Zerati*'yi “kendi Akrabaları ile Çiftleşen (büyük harfler orijinal metinden gelmektedir) ve adı *mum söndüren* veya mum söndürenler” olarak açıklar. Sonrasında, “bu insanların”, “doğanın iç güdülerine aykırı olarak” kızları ve oğullarıyla çiftleştiğini ifade eder.⁵⁵

Bu suçlamaların çok benzerleri, 20. yüzyılda hâlen, yalnızca aykırı Müslüman gruplara karşı olan ortodoks Müslümanlarca değil, İslam'a geçen fakat Yahudi geleneklerinin bir kısmını muhafaza eden Yahudilerin oluşturduğu bir mezhep olan Sabetaylara karşı ortodoks Yahudilerce de yapılmaktadır. Hikâyeler çarpıcı şekilde benzerdir. İddiaya göre evli Sabetaycı çiftler, 22 Adar'da (Mart ayının ortası civarı), Kuzu ya da Bahar Festivali olarak bilinen bir akşam yemeği rütieli için bir araya gelir. Yemek süresince, mumlar söndürülür ve karanlıkta bir seks âlemi başlar. Aykırı Müslüman grupların örneğinde olduğu gibi Sabetaycılara dair hikâyelerin, neredey-

⁵⁴ Baki Öz, *Aleviliğe İftiralara Cevaplar*, 2. Basım. (İstanbul: Can Yayınları, 1996), 23-24.

⁵⁵ Paul Rycaut, *The History of the Present State of the Ottoman Empire* (London: Charles Brome, 1686), II, 248-249.

se mezhebin 17. yüzyılın ortalarındaki doğuşuna uzanan eski bir tarihi vardır. Yakın zamanda Cengiz Şişman'ın da dâhil olduğu birtakım araştırmacıların mum söndürmenin “olgusal bir temeli”⁵⁶ olduğuna inandıklarını belirtmek gerekir. Fakat aynı hikâyenin ilk Hristiyanlar ve Sabetaycılar gibi aralarında radikal farklılıkların bulunduğu gruplar için yazıldığı gerçeği, bunun doğruluğu konusunda ciddi şüpheler uyandırmalıdır. Hakikaten Sabetaycılarının mum söndürme hikâyesinin temelsiz olduğu, kanıtların dikkatlice incelenmesiyle ortaya çıkar.⁵⁷

Mum söndürme iftirasının farklı versiyonlarının paylaştığı şey, gece ortamıdır. Çeşitli karşıt grupların ritüelleri (Bektaşiler ve Sabetaycılar dâhil olmak üzere) gerçekten de geceyin gerçekleşmiş ve bu ritüellerin bazıları, elbette geceyi dünyevi, platonik ve ilahi aşkla ilişkilendiren bir kültür geliştirmişti.⁵⁸ Fakat bu genel kavramları, karanlıkta gerçekleşen sözde ritüelleşmiş seks âlemleriyle karıştırmamalıyız. İftiranın gece ortamıyla ilişkisi gücüne güç katmaktadır. Hikâyeyi hem tehditkâr hem çekici, görünürde ortodoks duyarlılıklara karşı saldırgan fakat aynı zamanda gizemli, merak uyandırıcı ve şehvetli bir şekilde çekici kılan şey, karanlıktır.

Ünlü Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi (1611-1682) “mum söndürme”yi *Seyahatname* kitabında tartışır ve insanların İran’da hâlen bunu yapan kişilerin bulunduğunu söylediğini ifade eder. Fakat Evliya Çelebi bu suçlamaları, en azından söz konusu bölge için tamamıyla çürütür. Zamana vurgu yaparak bölgede kapsamlı bir seyahat gerçekleştirmesine rağmen böyle bir şeye hiç denk gelmediğini vurgular.⁵⁹

Evliya, yine de bu pratiğin kökenlerini açıklamak amacıyla

⁵⁶ Cengiz Şişman, *The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönme* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 183–187.

⁵⁷ Marc David Baer, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2010), 167–169.

⁵⁸ Gece vakitlerinde yapılan dinî ritüeller üzerine bkz. 4. Bölüm.

⁵⁹ Robert Dankoff, “An Unpublished Account of Mum Söndürmek in the *Seyahatname* of Evliya Çelebi”, *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Alexandre Popovic, Gilles

bir hikâye anlatır. Buna göre bu uygulamayı başlatan kişi Safevi tasavvuf düzeninin kurucusu olan Şeyh Safi al-Din'dir. Şeyh, öncülük ettiği ve *tevhid* (birlik) olarak bilinen mistik seansa hem erkek hem de kadın müritlerini davet etmiştir. Seans sonunda, mumu söndürerek şöyle demiştir: "Karanlık da olsa herkes yanındakini kucaklasın ve evine gitsin." Şeyhin kutsanmış mübarekliği sayesinde her erkeğin kendi karısını ve kızını kucakladığı ortaya çıkmıştır. "Gecenin karanlığında ve insan kalabalığı içinde dönerken,⁶⁰ herkesin kendi karısını bulmuş olması gerçek bir mucizedir."⁶¹ Şeyh bu gibi törenleri birkaç kez daha gerçekleştirmiş ve her seferinde mucize kendini tekrar etmiştir. Fakat şeyhin vekilleri aynı oyunu oynadığında sonucu pek de iyi olmamıştır. Bunun neticesinde Şeyh yalnızca "mum söndürme"yi değil, karma *tevhid* seanslarını da yasaklamıştır.

Şeyh Safi al-Din hikâyesi, Evliya'nın mum söndürmenin bir mit olduğuna yönelik iddiasını güçlendirir. Bu pratiği başlatan mübarek, sonrasında da yasaklamış olduğundan Evliya, bu töreni gözlemleyemediğini söylüyor gibi görünüyor. Bu tartışma için daha da önemlisi, karanlığın tahayyülü ve önemidir. Törende ışık olduğu müddetçe, olağanın dışında herhangi bir şey meydana gelmemiştir. Fakat karanlıkta, fazlaca "kalabalık", "karışma" ve "dönme" vardır. Şeyhin ve toplumun otorite kuran dikizinden gizlenmiş insanlar, ahlaklarını da kıyafetleri kadar çabuk çıkarıp bir kenara koyabiliyorlardı. Bu durumda, skandalı önleyen şeyhin mübarekliği idi. Ahlak, mucizevi bir şekilde kurtarılmış ve nizam yeniden tesis edilmişti. Fakat böylesi bir mübarek kişinin yokluğunda, gelenek muhafaza edilmeliydi. Öyleyse çıkarılacak ders, erkekler ve

Veinstein (ed.) (İstanbul: İsis, 1995), 69–73. Buradaki bütün çeviriler Dankoff'a aittir.

⁶⁰ "Ol karanlık gecede ol beni adem izdihamında karış katış dönerken"

⁶¹ Age., 72. Buradaki çeviriler Dankoff'un çevirisine ait olmasa da bu çalışmada benimsenen daha basit kuralları izler.

kadınların bir araya gelmesine engel olunmasıydı. Karanlıkta zeminler daha kaygandı.

Evliya Çelebi yalnızca anlatıcı olarak sahip olduğu gücü aracılığıyla bile okuyucularının endişelerini giderebilir (bir yandan da karanlık odaları gizlice izlemelerine müsaade ederek) ve nizamı yeniden tesis edebilirdi. Yetkililer “mum söndürme” suçlaması üzerine harekete geçtiğinde mesele yalnızca kullanılan sözcükler değildi. Sapkın olarak damgalanan kişiler, bu suçlamalar yüzünden ağır bir biçimde cezalandırılıyordu.⁶² “Mum söndürenlere” dair raporlar 18 ve 19. yüzyılda da ara sıra karşımıza çıkıyor. Örneğin “mum söndüren sapkınlar çetesinden” (*mum söndüren tabir olunur taife-i zale'den*) Ali Dere, İstanbul’a birkaç yüz kilometre uzaklıktaki Karahisar-ı Sahib ilçesindeki (günümüzde Afyonkarahisar) Emre köyünde “fesat çıkarmak”la suçlanıyordu.⁶³ Geç 19. yüzyılda Sultan II. Abdülhamid’e sunulan bir raporda, benzer iftiralar tekrar edilmişti. İlginç bir şekilde, raporda ritüeli gerçekleştiren katılımcıların, görülmemek ve duyulmamak için büyük bir çaba gösterdiği ifade ediliyordu.⁶⁴ O hâlde mesele yalnızca karanlık değildi. Sapkınlar aktif olarak kendilerini gizlemek için uğraşıyordu. Bu, başarılı komplo teorilerinin en temel özelliklerinden biridir. Bir şeyi görmüyor olmanız, orada olmadığını ve karanlıkta saklanmadığı anlamına gelmez. Öyleyse “mum söndürme” iftirası geceyi yalnızca dinî ve cinsel bir sapkınlık anı olarak damgalamakla kalmaz. Ayrıca, karşıt grupların itibarını zedelemek yönünde de hizmet eder. Eğer *aleviler* ve Sabetaycılar “tüm dönemlerin günah keçisi”⁶⁵ idiyse, onları geceyle, geceyi de pratikleriyle ilişkilendirmek zaten şüpheli

⁶² Ali Yıldırım, *Osmanlı Engizisyonu: Zulmün Tarihi* (Kalkedon Yayınları, 2008), 176–177.

⁶³ BOA, AE.SABH.I 7665/1, 10 B 1203 (6 Nisan 1789).

⁶⁴ Baki Öz, *Alevilik İle İlgili Osmanlı Belgeleri* (İstanbul: Can Yayınları, 1995), 145–146.

⁶⁵ Rıfat Bali’nin günümüz Türkiye’sinde Dönmelerin şeytanlaştırılması üzerine yaptığı çalışmanın adı budur. Bkz. Rıfat N. Bali, *A Scapegoat for All Seasons: The Dönmes or Crypto-Jews of Turkey* (İstanbul: Isis Press, 2010).

olan itibarlarını daha da güçlendirirdi. Karanlığın burada yalnızca hegemonyaya yönelttiği tehdit değil, aynı zamanda onun için nasıl kullanışlı bir hâle geldiği gösterilmiştir.

Gecenin iktisadi, ahlaki, cinsel ve dinî bir sapkınlık aralığı olarak damgalanması ile normları empoze etmeye hizmet eden topluluk ve lonca gözetimi, “muteberleri” geceleri so-kağa çıkmaktan caydırmak için kent dokusunun iç ve dış kapılarla fiziksel bölümlere ayrılmasına eklemlendi. Dışarı çıkanlar yine de kendilerini görünür kılmak zorundaydı ve beceremedikleri takdirde zorla ifşa edilme ve ayıplanma riskiyle karşı karşıyaydılar.

Gün Yüzüne Çıkarmak

Karanlık, mahallenin kolektif duyu merkezini tamamen zayıflatmasa da, elbette ki olay anında müdahale etmeyi daha zor hâle getirmiştir. Ayrıca, gece vakitlerinde insanların çoğunlukla iç mekânlarda bulunması, faillere karşı kolektif bir eylemin gerçekleştirilmesini daha da zorlaştırıyordu. Eyleme geçmek, rahatsızlığın kaynağını konumlandırmayı ve sonrasında da failleri ifşa etmeyi, yani gizlenmeye çalıştıkları karanlıktan onları mahrum bırakmayı gerektiriyordu. İşitmek, bu amaçlar için yeterli değildi. Dolayısıyla gecede aktif müdahale mekanizmaları, işığa ve görmeye dayanıyordu.

Bu mekanizmalardan ilki, kişilerin fener taşımalarının zorunlu tutulmasıydı.⁶⁶ Bu uygulamanın ne zaman ve nasıl gerçekleştiği net değildir. Aşağıda tartışıldığı üzere, Sultan IV. Murad (1623-1640) bunu gözü kara bir biçimde İstanbul’da uygulamıştır. Bu da bu pratiğin IV. Murad zamanında ya da en azından Osmanlı vakanüvisi Mustafa Naima (1665-1716) bunları aktarırken uygulamada olduğu anlamına gelir.

⁶⁶ Kişisel fenerlerin zorunlu olarak taşınması geç Ortaçağ Avrupası’nda da bir kuraldı. Bkz. Schivelbusch, “The Policing of Street Lighting”, 61-62.

İstanbul'daki kadılara zaman zaman gönderilen emirler, bu tedbirlerin belki de kapsamlı olarak uygulanmadığını ve uygulanması gerektiğinin yetkililere zaman zaman hatırlatılması gerektiğini göstermektedir. Örneğin 1695-1696'da İstanbul suriçi kadısına yatsı namazından sonra kimsenin fenersiz dışarı çıkmamasına emin olunması emri verilmiştir.⁶⁷ Yaklaşık yüzyıl sonra, Boğaz'ın Anadolu yakasındaki Üsküdar kadısına "bazı kötü kimseler geceleyin sokaklarda dolaşp fesat çıkarmaya cüret ettiklerinden ve kimsenin geceleyin fenersiz dışarı çıkmamasının uzun müddettir kural olmasından" ötürü tedbirleri uygulaması talimatı verilmiştir. Fermana göre bugünden itibaren günbatımından üç saat sonra sokaklarda fenersiz bulunanlar tutuklanacaktır.⁶⁸ Bu belgeler, tedbirin burada tartışılan dönem süresince katı bir şekilde uygulanmadığını fakat geceye ilişkin rahatsızlıklar her ortaya çıktığında bireysel aydınlatma zorunluluğunun daha katı bir biçimde uygulanmasının temel varsayım olduğunu öne sürer.

1840'lardan başlayarak yetkililer, gece trafiğinin ve suçlarının artması bağlamında, fener taşımayan bireylere yönelik tedbirleri o zamana kadarkinden daha sistematik bir biçimde uygulamaya başladı.⁶⁹ Bu, İstanbul'da 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, sokak aydınlatması ilk kullanıldıktan çok sonra, kural olarak kaldı. Kudüs sakinleri, fener taşıma gerek-

⁶⁷ Bkz. ferman şuradan alıntılanmıştır: Osman Nuri Ergin, "Tenvirat", *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, C. 1 (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1922), 975.

⁶⁸ Emir tarihi 22 B 1193 (7 Ağustos 1779), şuradan alıntılanmıştır: Mehmet Mazak, "İstanbul'un Aydınlatma Tarihçesine Giriş", *GazBir*, 11 (2011), 118. Namaz vakti yerine saat saatlerine yapılan atf, mekanik saatlere artan güveni yansıtıyordu. Bkz. Wishnitzer, *Reading Clocks*, özellikle 32-44.

⁶⁹ 19. yüzyılda fenerlerin taşınmasını onaylayan düzenlemeler için bkz. *Takvim-i Vekayi*, 17 Za 1262 (December 1, 1846); BOA, A.MKT.NZD 309/41, 28 Ş 1276 (22 Mart 1860). Düzenlemelerin zorunlu kılındığını gösteren pek çok belge bulunmaktadır. Örneğin bkz. BOA, A.MKT 5/49, 25 Ş 1264 (26 Temmuz 1848); BOA, C.ZB 3/101, 19 R 1289 (25 Haziran 1872). Arkaplanı için bkz. Avner Wishnitzer, "Shedding New Light: Outdoor Illumination in Late Ottoman Istanbul", Meier vd. (ed.), *Urban Lighting*, 74-75; İleri, "A Nocturnal History", 143-149.

liliğinden ancak 1905'te kurtulabildi.⁷⁰ O hâlde, 19. yüzyıl gelişmeleri üzerine düşünürken, mahalle gözetiminden merkezî devletin panoptik gözetimine ve kendi kendini aydınlatmadan merkezî olarak çalıştırılan sokak aydınlatmasına doğru doğrusal bir dönüşümü varsaymamalıyız. Bunun yerine, modern teknolojilerin ve görsel rejimlerin geceye ilişkin gerçeklikleri şekillendirirken daha eski görme ve aydınlatma yöntemleriyle nasıl etkileşimler kurduğunu göz önünde tutmalıyız.⁷¹

19. yüzyıl sokak aydınlatmasından evvel, taşınabilir fenerler sokakta görülebilecek tek ışıktı. Yollarını aydınlatmak için hizmetçi tutmaya imkânı yeten güç sahibi kişiler, göreli olarak daha büyük fenerler kullanabiliyorduydu da çoğu insan daha küçüğüyle yetinmek durumundaydı. Sıradan bir fener, üzerine küçük bir mumun konumlandırılabilceği mukavva bir tabandan ve ateşi muhafaza etmek için ortalama 35,5 cm yüksekliğindeki kağıt bir kapaktan yapılmıştır. Kağıt cebe sığacak şekilde bir akordeon gibi katlanabilir. Daha iyi fenerler kalay veya bakır bir çerçeve üzerine gerilmiş gazlı bezden yapılmıştır.⁷²

Ortadoğu boyunca Ali Bey al-Abbasi takma adıyla seyahat eden İspanyol Domingo Francisco Jorge Badía y Leblich (1766-1818), İstanbul'a 1807'de uğramış ve bize, kentin gecelerine ve kent sakinlerinin kullandıkları taşınabilir fenerlere dair karanlık bir tasvir bırakmıştır:

Derin karanlığın hüküm sürdüğü tüm sokaklar –buna bir de kaplı oldukları çamur ve neredeyse çökmek üzere olan kötü kaldırımlar eklendiğinde– eğer yolcuların ellerinde fener yoksa ilerleyişlerini çok güçleştiriyordu. Sakinler, ketenden yapılmış küçük fenerler kullanırlar; fakat bunlar o kadar

⁷⁰ Örneğin İstanbul için bkz. BOA, C.ZB 3/101, 19 R 1289 (25 Haziran 1872). Ayrıca bkz. İleri, "A Nocturnal History", 168. Kudüs üzerine bkz. Yasemin Avcı, *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti: Kudüs (1890-1914)* (Ankara: Phoenix, 2004), 228-229.

⁷¹ Wishnitzer, "Eyes in the Dark".

⁷² Balıkhane Nazırı Ali Rıza, *Eski Zamanlarda*, 67-68; Smith, *A Month*, 89; White, *Three Years*, 3:249-250.

cılız bir ışık verir ki feneri taşıyan kişiyi ayırt etmek güçtür; böylece sanki havanın alçak bölgelerinde asılı kalmış gibi gece boyu dolaştığı görülen soluk ışıklar hayaletlerin dansına benzer.⁷³

Bu kent boyunca dolaşma hâli, birkaç kelime etmeye değerdir. Yürüyen fenerini alçakta tutup su birikintileri, çukurlar ve genellikle sokakta uyuyan köpeklerden kaçınmak için gözleriyle yeri inceleyerek yavaşça yürümeye mecbur edilmiştir.⁷⁴ Alancı olan bu hayvanların kuyruklarına yanlışlıkla basmak istemezsiniz. Fenerle bile tüm bu tehlikelerden kaçınmanın garantisi yoktu. Sıradan mumlar çok az ışık veriyordu ve taşınabilir fenerlerin durumunda kağıt ya da kumaş kapaktan ötürü ışık daha da azalıyordu.⁷⁵ Bu cılız ışık kaynağı karanlığı ortadan kaldıramazdı. Esasında bazı açılardan karanlığı daha da derinleştiriyordu.

Karanlık, algılanan ortamın en aşikâr özellikleri dışında kileri saklayarak basitleştirir. Belli başlı nesnelere odaklanmaktansa, gözler nesneler arasında dolaşır. Öte yandan ışık noktaları, bakışları üstüne çeker ve birbiriyle rekabet eden pek çok nesnenin görünür olduğu gündüze göre daha keskin bir biçimde odaklanmayı mümkün kılar.⁷⁶ Tüm bunlar, ışık ve görüşün içgüdüsel olarak hizalanmasına katkıda bulunur. Fakat fenerin kendisine odaklanmak, seyahat edenin etrafına körleşmesine sebep olur. Karanlıkta ışığa fazlaca maruz kalmak çubuk hücreler yerine koni hücrelerine iyilik ettiğinden gece görüşü bozulur. Kısacası, taşınabilir fener görme açısından sınırlı bir kullanışlılığa sahipti. Öte yandan taşınabilir fener, görünmek için hayatiydi. Fener, kişinin kendini devriye gezen güvenlik görevlilerinin bakışlarına gönüllü olarak maruz

⁷³ Ali Bey, *Travels of Ali Bey*, 2:400.

⁷⁴ Örneğin bkz. John Madox, *Excursions in the Holy Land, Egypt, Nubia, Syria, Etc.* (London: Richard Bentley, 1834), 51.

⁷⁵ Yapay aydınlatma ve sınırlarına dair bkz. 5. Bölüm.

⁷⁶ Edensor, "Reconnecting with Darkness, 452.

bıraktığının ve topluluğun saklayacak hiçbir şeyi olmayan iyi bir üyesi olduğunun göstergesiydi.⁷⁷

Erken Cumhuriyet tarihçisi Osman Nuri Ergin Osmanlı İstanbulu'nun sokaklarında fenersiz dolaşırken yakalanan insanların bir suç işlememiş olsalar bile basitçe “şüpheye davet ettikleri” için yakalandıklarını yazmıştır. Bu kişiler genellikle kent çevresindeki hamamların birinde bir geceliğine hapsedilir ve külhançının denetiminde sabaha kadar çalışmaya zorlanırdı. “Fenersiz gezen hüvviyeti meçhul”leri en yakındaki hamamın külhancısına teslim etmek bu kişilere karakola kadar eşlik etme derdini de ortadan kaldırıyordu. Bunun bir başka getirisi daha vardı: Hamamın külhanındaki ağır iş caydırıcı olarak kabul ediliyordu. Tutuklular yakacak odun taşımak ve külhanı temizlemek gibi işler yapmaya mecbur bırakılır, ertesi sabah serbest bırakıldıklarında kir içinde olurlardı. Üst başları tamamen kurum ve külle kaplı bir biçimde eve vardıklarında, onları gören herkes geceleyin bir yerlerde fenersiz dolaşırken yakalandıklarını anlardı.⁷⁸ Bu zoraki karartmayı kişinin kendisini ışıkla kimliklendirmesinin tersine çevrilmesi olarak düşünebiliriz. Fransız diplomat ve akademisyen François Pouqueville (1770-1838) seyahat kitabında çok benzer bir uygulamaya yer vermiş ve bunu çok benzer bir biçimde yorumlamıştır. Pouqueville'in anlatısına göre üç kereden daha çok sarhoş yakalanan Müslümanlar düzeltilemez kabul edilerek hamamların “külleri üstünde” uyumaya gönderiliyordu. Pouqueville, bu uygulamayı bir “damgalama tarzı” olarak kavramış ve sonrasında mahallenin bu damgalanmış kişilere karşı nasıl tavrı aldığını tasvir etmiştir.⁷⁹

Düzeni ve ahlakı ihlal edenler, geceye ilişkin şüpheli eylemleri yüzlerine ve kıyafetlerine işlenerek alenen utandırıl-

⁷⁷ Bkz. Osman Nuri Ergin'in “fenersiz gezen hüvviyeti meçhul” betimlemesi, Osman Nuri Ergin, *Mecelle*, C.1 (2. Bölüm), 914, n. 70. Ayrıca bkz. *A Month*, 89.

⁷⁸ Osman Nuri Ergin'e göre günümüz Türkçesinde kabadayı, serseri ya da holigan anlamında hâlâ kullanılan külhanbeyi teriminin kaynağı budur.

⁷⁹ Pouqueville, *Travels in Greece and Turkey*, 291.

dılar. Gizlendikleri karanlıktan zorla çıkarılıp, kendilerini sarmalamayı diledikleri anonimlikten mahrum bırakıldılar; sonrasında utançla damgalanarak kendi mahallelerine geri gönderildiler. Burada, gündüz gözüyle, bir kez daha görüldüler, tanındılar, ayıplandılar ve terbiye edildiler. Hâlihazırda anlaşıldığı üzere asesler, sistem için hayati bir öneme sahipti. Suçluyu olay yerinde cezalandırma yetkileri bulunan asesler, bir diğer ifadeyle, kaçakları toplumun dikkatli gözleri önüne geri getirerek de görünürlüğü dayatmaya hizmet ediyordu.

Dublin doğumlu, İngiliz kökenli bir aristokrat olan James Caulfield (1728–1799), İstanbul’da fenersiz dolaşırken yakalanmanın nasıl bir şey olduğunu bize ilk elden anlatıyor. Caulfield, İstanbul’u 1740’ların sonlarında ziyaret ettiğinde bazı tanıdıklarıyla bir gece gezintisine çıkmaya karar vermiş ve sokakları dolaşmışlardır: “Kasvetli karanlık birdenbire yerini etrafımızı çevreleyen ve ışıltısıyla her köşeden gözümüzü alan bir sürü fenere bıraktı ve ölüm sessizliği dört bir yanımızı saran, şiddetle yere vurdukları canavarca sopalarla donanmış büyük bir grup adamın yaygarasıyla kesildi.”⁸⁰ Caulfield kendisinin ve arkadaşlarının “daha evvel en ufak bir ses” dahi işitmedikleri için duyduğu büyük şaşkınlığı aktarıyor. “Gözlerimize patlayan ışıkların parıltısı sanki geceleyin çakmış bir şimşek gibi gözlerimizi kamaştırdı.” Aseslerin “sayısı, gürültüsü, silahları”, yabancıların “Türk barbarlığı” önyargılarıyla örtüştüğünde eğlenceyi saran korku hissini pekiştiriyordu.⁸¹ Bugünün şartlarına göre zayıf kalsa da Caulfield’in anlatısındaki birkaç fenerin ışığının birdenbire parlaması gözleri kamaştırmaya yetiyordu.

Caulfield’e göre asesler “münasebetsiz saatlerde yürüyen” kişileri şaşırtabilmek için etrafta sessizlik içinde, fenerleri örtülü olarak dolaşıyorlardı. Bu gibi kişileri tespit ettiklerinde, sessizce etraflarını çevreliyor ve fenerlerini açıp onları şaşırtı-

⁸⁰ Charlemont, *The Travels*, 210–211.

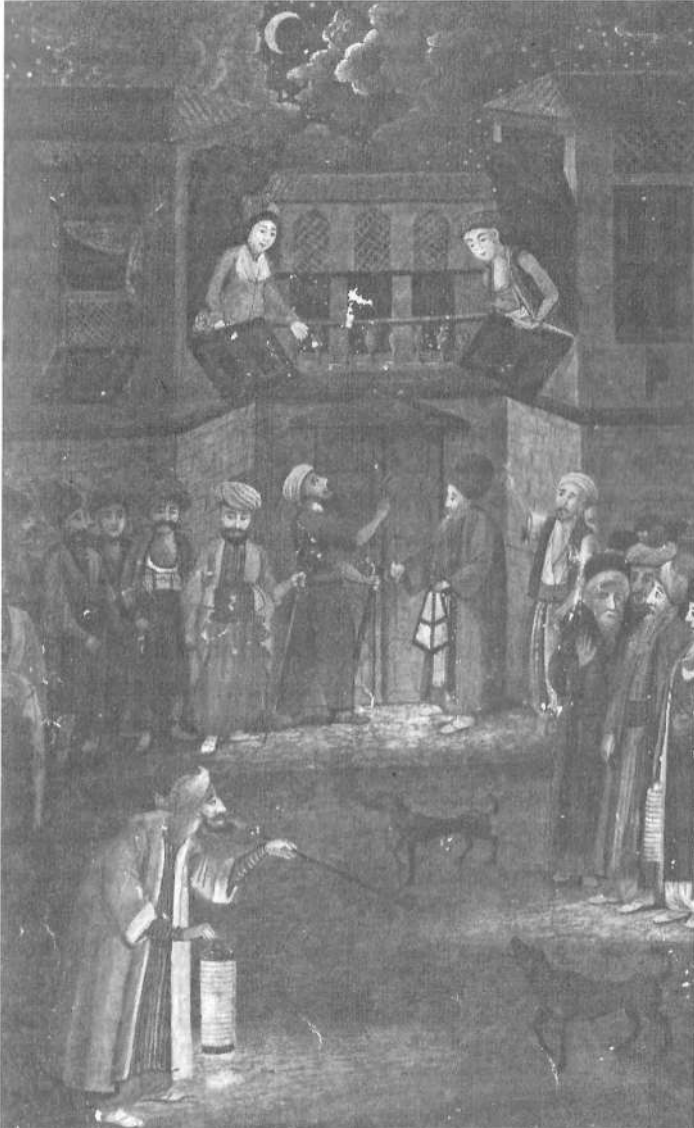
⁸¹ *Age*.

rak alıyorlardı. Caulfield ve arkadaşları, en nihayetinde zarar görmemişlerdi. Kim olduklarını açıkladıktan sonra, asesler iyi geceler dileyip fenerlerini kapatarak mutlak sessizlik içinde yeniden yola koyulmuşlardı.⁸² Caulfield, bu çalışma biçimini özünde takdir etmiş ve kendi ülkesindeki güvenlik görevlilerince de benimsenmesini dilemişti. Çünkü onların çıkardıkları korkunç sesler, kötü işler peşindekileri önden uyarıyor ve bu kişilerin “fesatlarına” kesintisiz devam etmesine müsaade ediyordu. Kısacası, devriye gezen asesler, yalnızca bireysel aydınlatmanın uygulanmasını dayatmakla kalmıyordu. Aynı zamanda ışığı geceleyin kendilerini aydınlatmayıp açığa vurmayarak otomatik olarak şüpheli durumuna düşüren kişileri teşhir etmek ve tutuklamak için de kullanıyorlardı.

Son olarak, ışık yerel halk tarafından zaman zaman “mahalle baskınları” olarak nitelenen olaylara girişirken kullanılıyordu. Geç Osmanlı yazarı Abdülaziz Bey, bu baskınları detaylıca tasvir eder. Bilhassa fuhuş gibi gayrimeşru faaliyetlerin gerçekleştiğinden şüphe duyulup da mahallenin itibarı tehlikeye atıldığında, mahallenin erkek sakinleriyle yerel mahalle bekçilerinden oluşan bir baskın grubu toplanırdı. Fenerleriyle şüpheli evin etrafını çevreler ve bağırarak mahallenin ve burada yaşayan muteber kişilerin namusunu kirletmeyeceklerini söyleyerek büyük bir gürültü koparırlardı. Mahallenin imamı ya da kadının izniyle, bazen eve zorla girer, suçluları evden ışığa çıkararak herkesin önünde utandırırırlardı.⁸³ Suçlular genellikle yetkililere teslim edilse de toplumun gözüne ve kulağına teşhir edilmeleri yalnızca genel ahlakın tasdik edilmesi için değil, aynı zamanda mahallenin bu gibi durumlardaki sağlam duruşunu ilan etmek için de şüphesiz ki hayatiydi.

⁸² Charlemont, *The Travels*, 210.

⁸³ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdeti*, 1995, 1:339–341. geç 16. yüzyıl hakkında yazan Fikret Yılmaz, özel bir eve girmenin kadını izni gerektiğini iddia eder. Bkz. Fikret Yılmaz, “The Line between Fornication and Prostitution: The Prostitute versus the Subaşı (Police Chief)”, *Acta Orientalia*, 69(3) (2016), 255.



Resim 2.2 Mahalle Baskını. Enderunlu Fazıl'ın (1759-1810)
Zenannâme'sinden.⁸⁴

⁸⁴ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nin müsaadesiyle (TY 5502/148a)

Resim 2.2 bir geneleve yapılan böylesi bir mahalle baskınına tasvir ediyor. Enderunlu Fazıl'ın (1759-1810) *Zenannâme*'sinin resimli bir kopyasından alınan bu örnek, söz konusu pratiğin 18. yüzyılda hâlihazırda yerleşmiş bulunduğunu gösteriyor. Aynı dönemin kadı sicilleri de bu gibi baskınların gece yaşamının ayrılmaz bir parçası olduğuna işaret ediyor. Örneğin 1742 yazında iki erkek, iki kadın Üsküdar'daki Yenimahalle *subaşı*sı tarafından mahkemeye çıkarılmıştır. Mahkeme kaydına göre evvelki gece bu grup, Reis mahallesindeki bir evde "sabaha değin fışk u fesad" eylemişlerdir. Bu kişiler, kendileri için üzücü bir şekilde subaşıyı çağırarak komşuları tarafından yakalanmıştır. Subaşı, "mahallelilerle" birlikte evi basmış, âlemcileri evden çıkararak tutuklamışlardı. Mahkemede sorgulanan bu kişiler suçlarını itiraf etmiştir.⁸⁵ 1764 Kasımı'nın ortasından bir kayıt da Emine b. Mehmed adlı bir kadının "alakasız" bir adamın yanında suçüstü yakalanmasından bahseder. Adam kaçmayı başarmış, arkasında mahkeme kaydının "âlemin araçları" (*alat-ı bezm*) olarak tanımladığı bir şişe rakı ve bir döşek bırakmıştır.⁸⁶ Benzer örnekler çokça bulunabilir.⁸⁷ Herkesin bildiği üzere kadı sicilleri detayları aktarmada yetersiz kalıyor. Fakat aşağıdaki görsel ve metinsel tasvirlerle dayandığımızda, subaşı ve/veya baskıncılar tarafından fenerlerin ışığında teşhir edilmek üzere evden zorla çıkarılmış olan suçluları saran korku ve utancı kolaylıkla hayal edebiliriz.

Gece, kolektif dikiz ile kolektif eylem arasındaki ilişki,

⁸⁵ ÜS, C. 407, s. 3, 5 C 1155 (7 Ağustos 1742).

⁸⁶ ÜS, C. 466, s. 6, 16 Ca 1178 (16 Kasım 1764). Bu davada sanık Emine değil, mahallelinin genelev işletmekle suçladığı Aişe isimli kadındır. Emine, Aişe'nin kiraladığı dairede yakalandı.

⁸⁷ Aralık 1767'de sadece iki hafta içinde Üsküdar mahkemesine bu tür üç dava açıldı. Bkz. ÜS, C. 474, s. 40, 9 B 1181 (1 Aralık 1767); ÜS, C. 474, s. 47, 21 B 1181 (13 Aralık 1767); ÜS, C. 474, s. 47, 22 B 1181 (14 Aralık 1767). Bu, özellikle aktif bir icra memuru veya bizim için görünmez kalan bir dizi başka nedenden kaynaklanabilecek alışılmadık bir orandır. Fakat başka zamanlarda ve yerlerde benzer davalar mahkemeye taşınmıştır. Örneğin bkz. ÜS, C. 466, s. 32, 11 Za 1178 (2 Mayıs 1765).

Osmanlı gölge tiyatrosunda (*Hayal* ya da *Karagöz*) “mahalleli” figüründe kişilik bulmuştur. Bu figür tek bir şemsiye altında toplanan üç ya da dört kişiden oluşur. Anlamalı bir biçimde, bu figürlerden biri, mahallenin gece de görebildiği anlamına gelen bir fener taşır. Bu toplu figürler asla konuşmazlar; önemli anlarda görünürler. Bu belli olayların mahallece görüldüğüne ve bunların artık herkes tarafından bilindiğine işaret eder.⁸⁸

Işık ve görmek yalnızca asayiş ve tutuklamaya değil, adli takibata da rehberlik ediyordu. Şeri hukuk, görgü tanıklığını kulak misafirliğine tercih ediyordu. Esasında, önde gelen bazı hâkimlere göre, kulak misafirliği çok hususi bazı durumlar dışında kabul edilebilir değildi. Hanefiliğin önde gelen çalışmaları *Al-Hidaya* [*el-Hidâye*] (1196–1197) “bir şahidin görmediği bir şey için şahitlik etmesi mübah değildir” diye belirtir. Bir başka yerde de “eğer hijabın ardında (bir şey) duyarsa, (bunun için) şahitlik etmesine müsaade edilmez” der.⁸⁹ Yukarıda alıntılanan örneklerin çoğunda kadılar, şeriata göre karar veremiyor ve delil niteliğinin çitasını daha düşükte tutan kanuna dönmek zorunda kalıyorlardı. Şeri hukukta kanıtın uygunluğu meselesi bu bölümün kapsamının ve bu yazarın uzmanlığının oldukça ötesindedir. Fakat bu tartışmanın bağlamı açısından, yasal olarak da hakikati anlatmak için yalnızca görmeye güvenilmiş olması mühimdir.

Şimdiye değin gecenin mahalleler, loncalar, mahkemeler ve ahlakçılarca damgalanmasını ve bunun insanları geceleyin yasadışı faaliyetlere girişmekten nasıl caydırdığını gösterdim. Osmanlı makamları da bu mekanizmaları geceleyin karanlık sokakları dolaşarak ve yasayı doğrudan uygulayarak güçlendirmiştir.

⁸⁸ Işık Tamdoğan-Abel, “Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye’sine ‘Bizim Mahalle’”, *İstanbul*, 40 (2002), 69–70.

⁸⁹ Burhan al-Din ‘Alı b. Abı Bakr al-Marghinani, *al-Hidaya: sharhbidayat al-mubtadi*, C. 3 (Cairo: Dar al-salam li-l-tiba’a wa-l-nashr wa-l-tawzi’ wa-l-tarjama, 2000), 1099, 1098.

Devriye

Topluluk ve lonca gözetimine kısmen ara verilmesiyle ve ucuz sokak aydınlatmasının yokluğunda kentleri denetim altında tutmak gerçek bir güçlükü. Kudüs'te bunun üstesinden gelmek daha kolaydı. 10 binden daha az sakini ve etrafını tamamen saran yüksek duvarlarıyla kent dış dünyaya tamamıyla kapatılabiliyordu. Gerçekten de Osmanlı yönetimi boyunca, Kudüs'ün kapıları her akşam, gün batımında kapatılıyor ve gün doğana kadar kilitli olarak ve koruma altında tutuluyordu.⁹⁰ Kentin içinde de bahçe kapıları ve kapalı çarşılar gün batımında kapatılır bu da hareket etmeyi daha da güçleştirirdi.⁹¹ Yatsı namazı sonrasında trafik oldukça azdı.⁹²

Yüzbinlerce insana ev sahipliği yapan, Bizans surlarının çok ötesine yayılan ve su yollarının nüfuz ettiği İstanbul, gece düzenine daha büyük güçlükler sunuyordu. Hükümetin burada yer aldığı düşünüldüğünde bu güçlüğü aşmak hayatiydi. Bu sebeple saray, imparatorluktaki en kıdemli yetkili olan sadrazamın ve ona yardımcı olan kaymakamın denetiminde imparatorluk güçlerini kentte asayiş sağlamaya üzere mevzilendirdi. Onların altında yeniçeri ağası ve yardımcısı sekbanbaşı ile her biri başkentin farklı bir bölgesinden sorumlu olan yüksek rütbeli birkaç askerî görevli yer alıyordu. Yeniçeri ağası, yeniçerilere bağlı zırhlıların komutanının sorumluluğunda olan (cebecibaşı) saray ve çevresi hariç suriçi İstanbulu'nun asayişini sağlamakla görevliydi. Ayrıca kendi sorumluluğu altında olan yerlerde kolluklara da nezaret ediyordu. Buradakilerin görevi, gündüz ve gece devriyeleriyle şüphelilerin tutuklanmasıydı.⁹³

⁹⁰ Ben-Arieh, 'Ir bi-re'ı tequfah, i:36.

⁹¹ Avraham Moshe Luntz, Luah' erets yisra'el shimushi ve-sifru ti li-shnatht' (Jerusalem: yazar tarafından yayımlandı, 1909), 11. Ortaçağ Avrupası'nda çok benzer uygulamalar yaygındı ve bazı bölgelerde erken modern çağa kadar varlığını sürdürdü. Bkz. Schivelbusch, "The Policing of Street Lighting"; Ekirch, *At Day's Close*, 61-65.

⁹² Leech, *Letters of a Sentimental Idler*, 330-331.

⁹³ Detaylar burada iyi bir tartışmada temellenmiştir: Başaran, *Selim III*, 44-56. 18.

Sur dışındaki mahallelerin asayişçi üç yüksek rütbeli görevli arasında bölünmüştü. Kapudan Paşa, Galata ve Kasımpaşa'daki liman bölgelerinden sorumluydu. Topçubaşı, Beyoğlu ve Tophane bölgelerinden sorumluydu. Son olarak da Bostancıbaşı, hepsi de bahçe, çayır ve ormanların yer aldığı açık alanlardan oluşan Üsküdar, Eyüp, Boğaz ve Marmara Denizi kıyıları ile Prens Adaları'ndaki asayişin sağlanmasına nezaret ediyordu.⁹⁴ Bu yetkililer ile onlar için çalışan adamlara, vazifeleri kamu düzenini sağlamak ve suçu önlemek olarak tanımlanan iki ek görevli daha yardımcı oluyordu. Bunlar, gündüz asayişinden sorumlu olan subaşı ile geceye hükmeden asesbaşısıydı. Asesbaşı sayıları 500 kişiye kadar ulaşan bir yeniçeri birliğine komutanlık ediyordu.⁹⁵

İktidar ve otoritenin tüm bu temsilcilerinin karanlık sokaklarda devriye gezerlerken paylaştıkları şey karanlığın, peşlerine düştükleri suçlular gibi onları da kısmen körleştirmiş olmasıydı.⁹⁶ Gece vakitlerinde ışık ve gürültü sıklıkla olağan dışı bir şeyin gerçekleştiğine işaret ederdi. Bu işaretler, kolluk güçlerini yönlendirerek müdahalelerini kolaylaştırırdı. İngiliz gazeteci Frederic Shoberl (1775-1853) 1821'de yayımladığı resimli sayıda bostancıbaşının çalışma usulünü şöyle tasvir eder:

Eğer bu görevli, herhangi bir evden bir ses duyar ya da mantık dışı saatlerde bir ışık görürse pencerelere taş atılmasını emreder; en ufak bir şüphede dahi kapıyı kırar, her yeri arar ve sıklıkla efendiyi bir para cezası ve falakayla cezalandırır.⁹⁷ Kadı sicillerinin gösterdiği gibi, yetkilileri olay anında

yüzyıl İstanbul'unda yasal yaptırımlar için bkz. Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 125-140.

⁹⁴ Başaran, *Selim III*, 48-52. *Bostancılar* üzerine ayrıca bkz. Hamadeh, *The City's Pleasures*, 127.

⁹⁵ Halim Alyot, *Türkiye'de Zabıta (Tarihi Gelişim ve Bugünkü Durum)*, (Ankara: Kanaat Basımevi, 1947), 61-63. Ayrıca bkz. Glen W. Swanson, "Ottoman Police", *Journal of Contemporary History*, 7(1) (1972), 247-250.

⁹⁶ Kent gecelerinde duyuşal deneyime dair bkz. 1. Bölüm.

⁹⁷ Shoberl, *The World in Miniature*, 8:253.

haberdar eden genellikle komşulardır.⁹⁸ Kayıtların birkaç kelime de bahsettiğini vakanüvis Cabi Ömer (ö. ~1814) daha detaylı olarak anlatır. Aktardığı anekdotlardan birine göre bir gece, yeniçeri ağası Laleli yakınlarındaki bir evde gerçekleşen kumar faaliyetlerinden haberdar olur. Kılık değiştirmiş hâlde bu eve varır ve şansına kömür tüccarına ait bir deveyi dışarıda bağlanmış olarak bulur. Adamlarından birinden bu deveye tırmanarak pencereden içeriye izlemesini ister. Gayrimeşru faaliyetin hakikaten de gerçekleştiğini doğruladıktan sonra, yeniçeri ağası ve adamları zorla içeri girerek kumarbazları tutuklar. Sonrasında yeniçeri ağasının “gece vakti deveyle kişilerin evlerini dahi gözetlediği”ne⁹⁹ dair dedikodular yayılmıştır. Deve beklenmedik bir sürpriz olsa da yeniçeri ağası bu söylentilerin dolaşmasından kesinlikle memnundur. İnsanlar, gecenin yetkililerden kaçabilecekleri bir sığınak olmadığını bilmeliydiler.

Fakat esasında kent, etkili bir biçimde kontrol edilebilmek için çok çok büyüktü ve fazlaca karanlıktı. Kolluk kuvvetleri, güçlerinin etkinliği bakımından eksikliklerini korku saçarak telafi etmeye çalıştılar. Bu, Osmanlılara özgü değildi. Tarihçi Roger Ekirch’e göre, 18. yüzyıl Avrupası’nın en iyi aydınlatılmış kenti olan Paris’te dahi gece büyük ölçüde yetkililerin etkin gücünün ötesinde kaldı. Geceleyin gerçekleşen ihlallere dair yaptırımlar caydırıcılığı amaçlıyordu, fakat infaz çoğunlukla imkânsızdı.¹⁰⁰

Diğer yöneticilerle pek çok ortak yönleri olsa da Osmanlıların gece vakti kanunun ve kolluğun korkusunu salmak adına uyguladıkları kendilerine has yöntemleri vardı. Osmanlı’dan ve yabancı gözlemcilerin anlatılarında yer alan bostancıbaşı ve adamlarına dair tasvirler bunu örneklemeyi kolaylaştırabilir. Bu anlatılardan bir tanesi, Macar kökenli Fransız bir askerî

⁹⁸ Örneğin bkz. ÜS, C. 407, s. 3, 5 C 1155 (7 Ağustos 1742); ÜS, C. 466, s. 32, 11 Za 1178 (2 Mayıs, 1765); ÜS, C. 474, s. 47, 22 B 1181 (14 Aralık 1767).

⁹⁹ Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, i, 409–410.

¹⁰⁰ Ekirch, *At Day’s Close*, 88–89.

görevli olan Baron François de Tott (1733-1793) tarafından kaleme alınmıştır. Baron de Tott Sultan III. Mustafa'ya (h. 1757-1774) askerî danışmanlık yapmıştır.¹⁰¹ Baron ve eşi Bab-ı Âli'nin Rum tercümanının yalısına birkaç gün geçirmek üzere davet edilmişlerdir. De Tott, "Rum beyefendileri" ve "hanımefendileri"nin katıldığı bir akşam yemeği eğlencesini tasvir eder ve Fransız usullerini başarısızca "taklit etmeye" çalışan bu kişilerle dalga geçmekten büyük keyif alır. Yemek sonrasında, eğlence dışarıya, yalının iskelesine taşınmıştır. "Ay görünmeye başladı ve Çarşaf gibi bir deniz bizi suya davet etti." (Büyük harf kullanımı kaynakta yer almaktadır.) Bu noktada, eğlencedekiler uzaktan, sonradan bostancıbaşı'nın adamları tarafından dövülen insanların çığlıkları olduğu anlaşılacak olan bir ses duydu. "Bir kedi yaklaşırken kaçan fareler, şimdi saklanmaya çalışan tüm bu kadınlar kadar acele etmiyor."¹⁰² Bostancıbaşı kısa sürede 24 kürekçiden oluşan bir teknede görüldü. De Tott'a göre bu yetkili, "dikkatini celb eden bazı sarhoşların başıbozukluklarına çekidüzen vermek ve biraz fazla neşeli olan kadınları ele geçirmek" amacıyla devriyelerinden birine çıkmıştı. Bostancıbaşı eğlenceyi selamlayarak iskelenin önünden geçti ama yakınlardaki yalılarda gerçekleştirdiği istismarcı davranışlarına dair hikâyelerin duyulması uzun sürmedi. Söylenene göre bostancıbaşı, insanları tutukluyor ve ancak bir rüşvet karşılığında geri salıyordu. "Bu, genel Paniği tasvir etmek için.... yeterliydi." Fakat bostancıbaşının teknesinin İstanbul'a döndüğü görüldüğü gibi "Deniz,

¹⁰¹ Virginia Aksan, Tott'un anılarını, yazarın önyargıları nedeniyle büyük ölçüde peşin hükümlü oldukları ve ele aldığı bazı konulara aşına olmadıkları için dikkatli bir şekilde kullanmayı tavsiye ediyor. Bkz. Virginia Aksan, "Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760-1830", *The International History Review*, 24(2) (2002), 253-277.

¹⁰² François Tott, *Memoires of the Baron de Tott: Containing the State of the Turkish Empire & the Crimea during the Late War with Russia* (London: G. G. J. & J. Robinson, 1786), 100.

hanımların müzik aletleri eşliğindeki serenatlarla manzaranın keyfini çıkardığı sayısız Kayıkla kaplandı.”¹⁰³

Tott, oldukça gelişmiş bir gelenek olan, Boğaz’da geceleyin gerçekleşen tekne gezintilerine şahitlik etmiştir.¹⁰⁴ Bu noktada çarpıcı olan şey, genele yayılan eğlence ve korkunun görünürde çatışmalı izlenimlerini fark etmektedir. Anlatı bir tarafta bostancıbaşının gittiği her yere götürdüğü korkuyu defalarca vurgular. Diğer yanda, korku kadın ve erkekleri denizde eğlence gezilerine çıkmaktan alıkoymak için yeterli gelmemektedir. Korku saçan bostancıbaşının gittiği yerlerde, kayıklar tehlikeden kaçıyor, karanlıkta gizleniyor ve tehlike ortadan kaybolduğunda yeniden ortaya çıkıyordu. Öyle görünüyor ki insanlar geceleyin oynanan bu saklambaçta epey iyiydiler. Yetkililerin gece vakitlerinde ceza olarak toplanan paranın bir kısmını ceplerine atma hakkı olduğu düşünüldüğünde, Tott’un tamamıyla keyfi bir gasp olarak nitelediği, esasında kurumsallaşmış bir mekanizmanın istismarıydı. Bu önemlidir. Çünkü insanlar yakalansalar bile bir para cezası ya da muhtemelen birkaç kırbaçla kurtulabileceklerini herhalde biliyorlardı. Bu hoş olmasa da Suriyeli Hanna al-Tabib’in bu bölümün başında tasvir ettiği pervasız şiddet timsalinden kesinlikle çok daha iyiydi.

Yaptırımların seviyesi yalnızca farklı bölgeler ve yetkililer bazında değil, dönemler arasında da farklılaşmış olabilir. Çalkantılı dönemlerde, yaptırım şüphesiz ki daha katıydı. Vakanüvis Cabi, 1808 Temmuz’un başında, yeni sadrazam Alemdar Mustafa Paşa (1755-1808) ile üst düzey yetkililerden bazıları arasında geçtiği varsayılan bir sohbeti anlatır. Bu sohbet 1807 Yeniçeri İsyanı’nı takiben ortaya çıkan geniş çaplı istikrarsızlık bağlamında değerlendirilmelidir. Vakanüvis Cabi yeni atanmış sadrazamın üst düzey yetkililerine eyaletlerdeki insanların İstanbul’un dolunay güzellikleri hakkında çok sık

¹⁰³ Tott, *Memoires*, 100–103.

¹⁰⁴ Bu gelenek üzerine bkz. 4. Bölüm.

konuştuğunu söylediğini aktarıyor. Alemdar Mustafa Paşa şöyle demiştir, “Boğaz boyunca tebdili kıyafet çok dolaştım, dışarı çıkan tek bir kişi dahi görmedim. Merak ediyorum, acaba herkesin keyfini mi kaçırdık efendiler?” (*acaba bizler cümlemin saffalarını kaçırdık mı efendiler?*)”

Yetkililerden biri insanların, eğlence gezilerinin ve düğünlerin “efendilerini” kızdırabileceğini düşündüklerini, dışarı ya da bu sebeple çıkmadıklarına dair bir açıklama yapmıştır. Ya da bostancıbaşı adamlarını kimsenin dışarı çıkmasına izin vermemesi yönünde uyarılmış olabilir. Sadrazam buna şöyle cevap verir: “Bu da ne demek? Eğer insanlar keyfini sürmeyecekse, kim sürecek? Herkes istediği gibi eğlenebilir, kimse bunu engellememelidir.” Bostancıbaşı sadrazamın insanların Boğaz’da eğlence gezilerine çıkabilmesine yönelik bu isteğine dair bilgilendirilmiştir. Bir gün, bostancıbaşı Kule bahçesinde otururken, kayığın arkasında oturup şarkı söyleyen eğlence düşkünü birkaç kişi (*birkaç ehl-i keyf kimseler*) bir an bile tereddüt etmeden onun önünden geçmişlerdir. Bu bostancıbaşını çok kızdırmış olsa da, Cabi’nin de dediği gibi, elinden ne gelirdi? Cabi’ye göre insanları Boğaz’dan uzaklaştıran şeyin hakikaten de bostancıbaşının getirdiği kısıtlar olduğu netleşmişti.¹⁰⁵

Tott’un anlatısına benzer olarak, Cabi’nin anekdotu da yalnızca bostancıbaşının baskıcılığını değil, her şeye rağmen karanlıkta devam eden hayattan bir parçayı da ortaya çıkarır. Yetkili kişinin teknesinden uzaklaştıkça ve bilhassa yoğun yaptırım dönemlerinin öncesinde ve sonrasında gece kentin meyhane merkezleriyle sınırlı kalmayan aktivitelerle dolup taşıyordu.¹⁰⁶ Fakat en önemli husus, hırsızlara, kaçakçılara ve ayyaşlara yasadışı faaliyetlerle iştigal etmek için imkân tanıyan aynı karanlığın, bu kişileri yakalamakla yetkilendirilen kişilere de üslerinin denetiminden kaçmak için açık kapı bırak-

¹⁰⁵ Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, 213–214.

¹⁰⁶ Bkz. 3. Bölüm.

mış olmasıydı. Bu dinamik, 3. Bölüm’de daha detaylı olarak tartışılacaktır. Fakat bu noktada şunu ifade etmek önemlidir: Gece vakitlerinde görevlilerin davranışlarının denetlenmesi, yüksek rütbeli yetkililerin hatta padişahların geceleyin tebdilen çıktıkları devriyelerin başlıca sebeplerinden biriydi. Ya da en azından öyle olduğuna inanılıyordu.

Karanlık Bir Sokakta Padişaha Rastlamak

Saray vakanüvisi Naima’ya göre Sultan IV. Murad’ın alkol, kahve ve tütün tüketimine dair yasağı uygulamak amacıyla İstanbul sokaklarında tebdili kıyafet dolaştığı “anlatılır” (*menkuldür*).¹⁰⁷ Naima’nın anlatısına birazdan değineceğim fakat bunu ciddiye almalı mıyız? Bu, gece eğlencelerinin peşine düşenleri caydırmak için uyku zamanı karanlıkta fısıldanarak anlatılan *Binbir Gece*’den doğrudan alınmış bir masal değil midir? Elbette bu da var. Fakat bazı Osmanlı padişahlarının gerçekten de bu tip gece maceralarına atılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu uygulamanın gerçekliğiyle efsanesinin esasında birbirinden ayrı olarak kavranamayacağını iddia ediyorum. Bunu anlamak için, bu uygulamayı efsane ve gizemin gölgesinden çıkarıp Osmanlı yönetiminin alet çantasındaki bir başka araç olarak görmek gerekiyor. Aynı zamanda, tam da bu gölgelerin bu uygulamayı etkin kıldığını akılda tutmamız tutmamız gerekiyor.

Bu gizli devriyeleri tanımlamak için kullanılan yaygın kavramlar *tebdil gezmek* ya da *tebdil çıkmaktı*. Burada, değiştirmek anlamına gelen tebdil, kelime anlamı kıyafet değiştirmek olan *tebdil-i kıyafet* ya da *tebdil-i câme*’nin kısaltması olarak kullanılıyordu. Dönemin kaynaklarına göre padişahlar, bu gezinti biçimini, genellikle Boğaz’da bir tekne gezintisine

¹⁰⁷Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, Mehmet İpşirli (ed.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 756.

çıkmağ ya da belli bir camide namaz kılmak gibi sıradan amaçlar için sıkça kullandılar. Bu gizli gezintiler, yaygınlıklarına rağmen, kendisinin yakın akrabası olan kamuya açık şatafatlı ve abartılı padişah geçit törenlerine kıyasla daha az akademik ilgi görmüştür.¹⁰⁸

Fakat Osmanlı padişahlarının bu gizli gezintilere en azından 16. yüzyıldan bu yana çıktıklarını ve bu pratiğin takip eden yüzyıllarda daha da yaygınlaştığını biliyoruz. Fikret Sarıcaoğlu, Sultan I. Abdülhamid'in (h. 1774-1789) ayda ortalama altı ya da yedi kez *tebdil* çıktığını hesaplar.¹⁰⁹ Mehmet İpşirli bunun 16. yüzyıldan itibaren şehzadelerin giderek artan kopukluğuyla alakalı olduğunu düşünüyor. Mehmet İpşirli, bu genç adamların, çocukluklarının geçtiği “kafes”in dışındaki hayatı görmek istediklerini, bu sebeple de kıyafetlerini değiştirerek üstlendikleri sahte kimliklerle sokağa çıktıklarını öne sürer.¹¹⁰ Bu iddia esasında genişletilmelidir. Şehzadelerin kopukluğu çok daha kapsamlı bir sürecin, saray ile kent arasındaki artan mesafenin yalnızca bir parçasıdır. *Tebdil*, yönetenin bu mesafeyi kimliği gizli bir şekilde aşmasına müsaade ederek, aksi hâlde başkalarının raporlarına dayanarak hayal etmesi gerekecek şeylere dair ilk elden izlenim edinmesini sağladı.

Sonuç olarak, Osmanlı padişahları, zaman zaman tüccar, derviş ya da askerî görevli gibi giyinerek kenti dolaştılar.¹¹¹ Va-

¹⁰⁸ Uygulamayla ilgili modern araştırma, birkaç ansiklopedik eserdeki kısa girişler ve diğer bazı eserlerdeki referanslarla sınırlıdır. Örneğin bkz. Mehmet İpşirli, “Tebdil Gezmek (Osmanlılar’da)”, Halis Ayhan ve Ahmet Yılmaz (ed.), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (hereafter TDVİA) (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı, 2011); Necdet Sakaoğlu, “Tebdil Gezmek”, Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (İstanbul: Kültür Bakanlığı and Tarih Vakfı, 1993); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1945), 60–62; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I. Abdülhamid (1774–1789) (İstanbul: Tatav, Tarih ve Tabiat Vakfı, 2000), 47–51.

¹⁰⁹ Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden*, 48.

¹¹⁰ İpşirli, “Tebdil Gezmek”, 212–213.

¹¹¹ *Age*.

kanüvis Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi'ye (~ 1740-1779) göre mantık oldukça basitti: hak edenleri ödüllendirmek, “edepsiz”leri cezalandırmak ve muhtemelen infaz etmek.¹¹² Sultan III. Selim'in örneğin, sıklıkla çıktığı *tebdiller* zaman zaman kentin yönetimindeki aksalıklardan sorumlu tuttuğu yetkililere karşı alınan önlemlerle sonuçlanırdı.¹¹³ Bu geziler, gün içinde ya da geceleyin olabilirdi. Ben bu ikisinin birbirinden önemli açılardan farklı olduğunu iddia ediyorum. Eğer gündüz *tebdilleri* çarşıların ve gündüz işleyen diğer kurumların denetimini mümkün kılıyorduyorsa, gece *tebdilleri* devlet kontrolünün sınırlarına gerçekleştirilen gezilerdi ve dolayısıyla da gece kadar gündüzü de yönetmeye dair bir iddiaydı.

Osmanlı padişahları bu noktada oldukça eski bir geleneği takip ediyordu. Bazı kaynaklar, ikinci halife Ömer'in (h. 634-644) geceleri Medine sokaklarında yürüdüğünden ve kent sakinlerine hükümetten memnun olup olmadıklarını sorduğundan bahseder. Bu pratiğin bazı Abbasi halifelerince de sahiplenildiği görülüyor.¹¹⁴ Kimliği gizleyerek çıkılan gece devriyeleriyle en çok özdeşleşen hükümdar, veziri Cafer'le yaptığı gece gezmelerinin *Binbir Gece*'de ölümsüzleştiği halife Harun Reşit'tir. Hamal ile Üç Kız hikâyesinde, halifenin “sıkça dışarıda tebdili kıyafet dolaşmaya alışkın olduğu ve kentteki her şeyin sükûnet içinde olup olmadığını ve bir karışıklığın bulunmadığını kendi gözleriyle görebildiği”nden bahsedilir.¹¹⁵

Bu derlemedeki hikâye ve motifler, Türk sözlü geleneğine de girmiş ve hikâye anlatıcıları tarafından çokça kullanılmıştır. İlk kısmı çeviri 1429 tarihine uzanır ve 55 gecenin hikâyesinden oluşur.¹¹⁶ İlginç bir şekilde, yukarıda gece gezilerinden bahsed-

¹¹² Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târîhi Mür'it-Tevârih*, II.2, M. Münir Aktepe (ed.) (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 35.

¹¹³ BOA, HAT 1384/54834, 29 Z 1203 (20 Ocak 1789).

¹¹⁴ İpşirli, “Tebdil Gezmek”.

¹¹⁵ Antoine Galland (çev.), *The Arabian Nights Entertainments: Consisting of One Thousand and One Stories*, C. 1 (London: T. Longman, 1789), 98.

¹¹⁶ Husain Haddawy (çev.), *The Arabian Nights: Based on the Text of the Fourteenth-*

len IV. Murad¹¹⁷ tarafından kapsamlı bir Türkçe çevirisi istenmiştir. Bu eserin bir kopyası, İstanbul'da 30 sene boyunca elden ele dolaştıktan sonra en nihayetinde Paris'e ulaşmıştır.¹¹⁸ 15. yüzyıla tarihlendiği anlaşılan Bursa el yazması, Halife'nin gece devriyelerinin tasvirlerini içerir.¹¹⁹ Kısacası, sokaklarda tebdili kıyafet dolaşan yöneticilerin hikâyeleri yüzyıllardır ortalarda dolaşıyor ve tabii ki hem sarayda hem de kentte biliniyordu.

Mühim olan Sultan IV. Murad'ın ısmarladığı el yazmalarından doğrudan ilham alıp almadığı ya da geceleyin gerçekten de *tebdile* çıkıp çıkmadığı değildir. Esasında önemli olan, burada tartışılan dönemde IV. Murad'ın bunu yaptığına yaygın olarak inanılması ve bu devriyelere dair hikâyelerin onlara anlam veren daha eski bir geleneğe dayandırılabilmesidir. Mustafa Naima'ya göre her durumda IV. Murad'ın alkol, kahve ve tütün yasaklarını ve yatsı namazından sonra sokaklarda yürürken taşınabilir fenerlerin kullanılmasına dair yasayı ihlâl ederken yakalanan insanlar "acımasızca infaz ediliyordu." Yasak o denli katı uygulanıyordu ki insanlar kendilerini sağlama almak için yalnızca kamusal alanda sigara içmekten değil yatsı namazı vaktinde dahi dışarı çıkmaktan imtina ediyorlardı. Elbetteki bu tevekkeli değildi. Naima, padişahın bir gece Hoca Paşa mahallesinde "tebdil gezerken" mahalle imamının oğluna rastladığını anlatır. Genç delikanlı camide biraz daha oyalanmış ve evi yakın olduğundan yanında bir fener taşımamıştır. Padişah ayrıntıları öğrenmek için bir saniye

Century Syrian Manuscript Edited by Musin Mahdi (London: W. W. Norton & Co., 1990), 78.

¹¹⁷ Şinasi Tekin, "Binbir Gece'nin İlk Türkçe Tercümelere ve Bu Hikayelerdeki Gazeller Üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları*, 3 (1993), 241; Hande A. Birkalan-Gedik, "The Thousand and One Nights in Turkish: Translations, Adaptations and Issues", *The Arabian Nights in Transnational Perspective*, Ulrich Marzolph (ed.) (Detroit: Mayne State University Press, 2007), 201–220.

¹¹⁸ Tekin, "Binbir Gece'nin", 242–244, 254.

¹¹⁹ Sadettin Eğri (ed.), *Elfü Leyletin ve Leyle Hikayetleri/Binbir Gece Masalları, Bursa Nüshası* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı: Bursa Araştırmaları Merkezi: Bursa Kültür A.Ş., 2016), 258. Elyazmasının tarihlendirmesi için bkz. s. 37–38. Başka bir elyazması ve onunla ilişkisi için bkz. Tekin, "Binbir Gece'nin".

bile duraksamadan “ikazımdan haberdar değil misin?” diye sorar. Zavallı genç adamı saran nefes kesici korkuyu ancak hayal edebiliriz. Naima’ya göre genç adam kekelemiş, öfkeli padişahsa onu oracıkta idam ettirmiştir.¹²⁰

Bu hikâyenin ana teması ilk bakışta keyfilik gibi görünse de esasında yasanın harfiyen uygulanmasıdır. Padişah haki-katen de yatsı namazı sonrasında fenersiz bulunan kişilerin öldürülmesini emretmiştir. Genç adam da kelimenin tam anlamıyla fenersiz dolaşmıştır ve yine kelimenin tam anlamıyla kendini savunmak için söyleyeceği hiçbir şey yoktur. Temel adalet kavramlarını ihlal ettiği için rahatsız edici olan fermanın bu şekilde harfiyen uygulanmasıdır. Bu adil değildir. Kurban bir şarapçı değildi, kahve ya da tütün tüketmiyordu. Genç ve dindar bir adamdı; mahalle imamının camiden eve dönen oğluydu. İşabetsiz olan, ihlalin masumiyeti ile cezanın acımasızlığı arasındaki uyuşmazlıktı. Naima böylelikle okuyucularına İstanbul’da o zamanki insanların yaşadığı varsayılan korkuyu tattırmaya çalışır. Naima sanki her şeyi daha da somutlaştırmak için insanların her sabah sokaklarda yatan bir ya da iki ceset bulduğunu ve bunun büyük bir korkuya yol açtığını ekler. Bu bize, bu bölümün başında yer verilen Hanna al-Tabib’in anlatısını hatırlatıyor.

Öyle görünüyor ki bu anlatı, dönemin hassasiyetlerine yönelik de bir saldırıda bulunuyordu, çünkü Naima padişahın bu merhametsiz davranışını açıklama ihtiyacı hissetmişti. Murad’ın beyhude bir hâkimiyet uğruna, der Naima, bu şekilde davranmadığı açıktır. Bilakis, padişah aşağılıkları cezalandırmak ve sıradan insanları caydırmak için (yasağı) bir vesile olarak kullanmıştır. Naima, haysiyetli insanların bu baskı altında (*kahr u zecrin tahtında*) kusursuz bir iyilik ve kamu yararı (*lütf-i tam ve nef’i am*) yattığını ekler. Uysallık yolundan sapanları ve imparatorluğun isteklerini ihlal eden davranışlarda bulunanları yönlendirmek amacıyla sıradan

¹²⁰Tekin, “Binbir Gece’nin”.

insanları “parlak bir kılıçla” korkutmanın çok önemli olduğunu idrak edeceklerdir.

Ayrıca, Naima tütün ve kahve yaşağının bu maddelerinin kendisine karşı değil, tüketimlerinin toplumsal doğasına karşı olduğu yönünde bir açıklama yapar. Bu maddelerin insanları kahvehaneler ve berberler ile bazı insanların evlerinde toplaşmaya teşvik ettiğini ve buralarda insanların devlete dair meseleler üzerine tartışmalara girdiğini, yöneticileri eleştirdiğini “ve bunların çoğunun da kendi uydurdukları bir yalandan ibaret olduğunu” belirtir. Naima, padişahın tam da bu sorun hasebiyle kentte “gece gündüz” bizzat devriye gezdiğini ifade eder. Gündüzleri, ayaktakımını, eşkıyaları ve sigara içmek için toplanan denk geldiği kişileri tutuklamış ve infaz etmişti. Geceleri de pervasız gece gezginlerine (*şeb-revlik eden bi-pervalar*) “ölümün içkisi”nden tattırıyordu.¹²¹

Naima’nın metni, kahve ve tütün etrafında dönen gündüz toplanmaları ile alkolle ilerleyen (“ölümün içkisi”yle ima edilmiştir) gece toplanmaları arasında bir ayrımın olduğunu varsayıyor.¹²² Fakat başıboş olan ve yıkıcı potansiyel taşıyan faaliyetler gibi padişahın gözetimi de yalnızca gece gerçekleşmiyordu. Fariba Zarinebaf, Naima’nın IV. Murad övgüsünü bağlam dâhilinde okumak gerektiğine işaret eder: Naima siyasi otoriteyi ciddi manada sarsan 1703 İsyanı sonrasında yazmıştır. Bu sebeple de padişahın güçlü bir orduya ve örtülü bir devlet kontrolüne dayanan güçlü ve doğrudan yönetimine duyulan ihtiyacı vurgulamıştır.¹²³ “Bu sebeple “halifenin gece devriyeleri” temasının Murad versiyonu, Harun Reşit’ten

¹²¹ Age.

¹²² Günlerin kahvehanelerle ve meyhanelerin gecelerle bağlantısı üzerine ayrıca bkz. “‘Mob,’ ‘Scamps’ and Rebels in Seventeenth-Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary”, *International Journal of Turkish Studies*, 11(1-2) (2005), 10. Yukarıda belirtildiği gibi, bazı kahvehaneler bazı kahvehaneler kesinlikle karanlık saatlerde faaliyet gösteriyordu. Ayrıca, bazı kahvehaneler hava karardıktan sonra geçici meyhanelere çevrildi. Bkz. 3. Bölüm.

¹²³ Naima, *Tarih-i Naima*, 756-757. Murad ve onun gece devriyeleri hakkında ayrıca bkz. Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 125.

farklıdır. Harun Reşit yetkili ve görevlileri denetleyerek kendi halkını korumayı amaçlarken, Murad tebaasının kalbine korkuyu işlemeyi istemiştir. Yine de devriye yönteminin mantığı benzerdir. Normal koşullar altında, hükümdar çok güçlü ve aynı zamanda pek çok duvar arkasında saklandığından ve sayısız askerce korunduğundan ulaşılamazdı. Bu mesafe padişahı yalnızca tebaasından korumuyor, tam tersi bir işlevi de üstleniyordu. Gecenin karanlığında en yüce gücün caddelerde dolaştığı ve karanlık bir sokakta padişaha rastlayabilme fikri çok korkutucu olmalı. İmamın zavallı oğlunun kekeleyesine şaşırmamak gerekir.

Dimitrie Cantemir'in (1673-1723) büyük Osmanlı tarihinin de onayladığı gibi padişahın kendini gizleyerek çıktığı gece devriyelerindeki zalim davranışlarına dair hikâyeler erken 18. yüzyıl İstanbulu'nda da yaygındı.¹²⁴ Padişahın gece devriyelerine dair tek anlatı bu ürkütücü hikâyeler değildi. Halk arasında bu bakış açısının tam aksini yansıtan hikâyeler de yaygın olarak dolaşımdaydı. Bu hikâye ve fıkralarda, ay-yaşlar daimi olarak padişah ve adamlarını atlatıp alt ederek onların yaptırım çabalarını ve dayatmaya çalıştıkları genel ahlakı sarsıyorlardı.¹²⁵

Peki ya bunlar ürkütücü ya da komik fark etmeksizin bir hikâyeden fazlası değilse? En nihayetinde Naima, Murad'ın devriyeleri üzerine olay gerçekleşikten 60 sene sonra yazmıştır ve hem kendisinin hem de Murad'ın amaçlarına hizmet eden bir kent efsanesini kayıt altına alıyor olabilir. Herhangi bir destekleyici kanıt olmasa da bu hikâyelerin varlığının bile anlamlı olduğu iddia edilebilir. Bu örnekte, hiç değilse bir padişahın gece devriyelerine devam ettiğine dair ek göstergelerimiz bulunuyor. İstanbul doğumlu bir Rumen olan ve Sultan III. Mustafa'nın sadrazamına kâtiplik yapan Alexander Gika

¹²⁴ Dimitrie Cantemir, *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire, Part 1*, M. A. Tindal (çev.) (London: John James and Paul Knapton, 1734), 249–250.

¹²⁵ Bu tür hikâyeler üzerine bkz. 4. Bölüm.

alias Alias Habesci (~ 1743-1811), Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki kitabında eski efendisinin de kimliğini gizleyerek kentte dolaştığını anlatır.¹²⁶ Habesci, elbette ki bilinçli bir gözlemciydi.

Geceleyn gerçekleştirilen bu gizli gezilerden bahseden bir diğer Hristiyan, İstanbul Patrikhanesi'ne Ocak 1757'de (Kalinikos III adıyla) aday gösterilen Konstantinos Mavrikios'tu (1731-91). Mavrikios yalnızca birkaç ay sonrasında Patrikhane içindeki rakiplerinin tavsiyesiyle harekete geçen padişahın emriyle görevden alınmış ve İstanbul'dan sürülmüştür. Dolayısıyla Mavrikios da Osmanlı iktidar koridorunun yabancıları değildi. Eski patrik hatıratında şehzade Selim'in (sonrasında Sultan III. Selim) doğuşunu kutlamak için 1761'de düzenlenen şenliğe dair uzun ve büyüleyici bir anlatı sunar. Bu anlatının en başında, eski patrik, padişahın kutlamalar öncesinde yaptığı sert uyarıyı tüm detaylarıyla aktarır: "Türk (Müslüman) ya da reaya (Müslüman olmayan tebaa) herhangi bir kadın sokaklarda ya da bir kayıkta ne kendi kılığıyla ne de kılık değiştirmiş olarak görülmelidir. Cezası/ceremesi büyüktür, ölümdür."¹²⁷ Bu elbette ki üst baş değiştirenlerin yalnızca padişahlar olmadığını akla getiriyor. Fakat padişahlar diledikleri zaman kılık değiştirip istediklerinde kendilerini açığa

¹²⁶ Elias Habesci, *The Present State of the Ottoman Empire* (London: R. Baldwin, 1784), 226. Habesci'nin çalışmaları akademide geniş çapta alıntılansa da, büyüleyici yaşam öyküsüne rağmen, çoğunlukla onun hakkında çok az şey yazılması nedeniyle, çoğu zaman yanlış tanımlanıyor. İyi bir kısa biyografi için bkz. Liviu Bordas, "An Early Ideologist of British Supremacy in South and South-East Asia: Elias Habesci (1793)", *Sharing a Future in Asia: The Fifth International Convention of Asia Scholars, Kuala Lumpur, August 2-5, 2007* (Bangi: Institute of Occidental Studies, 2007), 217-218.

¹²⁷ Καλλίνικου Γ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, *Τα Κατά Και Μετά Την Εξορίαν Συμβάντα*, Agamemnon Tselikas (ed.) (Athens: MIET, 2004), 238. Türkçe kelime orijinalinde görünür. Ben Yunanca okuyamadığım için Peter Mackridge'in yayımlanmamış çevirisini kullandım. Bu metne dikkatimi çektiği ve benimle paylaşma nezaketi için Profesör Mackridge'e teşekkür ederim. Ayrıca, Peter Mackridge'in şu eseri bana rehberlik etti: "The Delights of Constantinople in Eighteenth-Century Greek Literature", A talk presented to the Levantine Heritage Foundation at the Hellenic Centre, London, 10 Nisan 2018.

çıkarabilirken, toplumsal tabakanın en altındakiler gizlenmişliklerine sığınıyorlardı. Bu gizlilikten sıyrılmak tehlikeliydi. Mavrikios, şenliğin gecelerinden birinde padişahın Tophane’de tebdile çıktığını anlatır. Kıyıya yaklaşan bir kayıkta, kılık değiştirmiş iki kadına rastlar. Kılıkları bu kadınları kurtarmaya yetmez. Padişah gayet net olan emirlerine karşı gelen zavallı iki kadının oracıkta denize atılmasını emreder.¹²⁸

İlginç bir şekilde, Mavrikios’un kendisi de kenti tebdili kıyafet dolaşırdı. İstanbul’a padişahın emrini ihlal ederek geri dönen Mavrikios’un tanınmaması gerekiyordu. Muhtemelen kutlamalara da böyle şahitlik etmişti. Mavrikios’a göre her şeyi daha da tuhaflaştırmak adına kutlamalarda erkeklerin hayvan ya da şeytan gibi giyindiği veya özel yapım kadın figürlerinin içinde saklandığı gösteriler yer alıyordu. Kutlamaları kesin surette gözleriyle görmüşse de aynı şey kadınların sözde infazı için söylenemez. Burada, başkalarından duyduklarını aktarıyor olabilir.

Görgü tanıklığından bağımsız, anlatı korkunç bir saçmalık hissi yaratıyor: Yalnızca birkaç sayfa evvel oyuncuların çoğunun giyinip kuşandığını anlatan kılık değiştirmiş eski bir patrik, padişahın tebdili kıyafet dolaşırken kılık değiştirmiş kadınları yakaladığını ve infaz ettirdiğini yazıyor. İnsan o gece sokakta kaç kişinin daha olmadığını bir kişi olarak dolaştığını merak ediyor. Şenliğin cazibesinin çok güçlü olduğunu öne süren eski patrik, bu kadınların “düşüncesiz ve dikkatsiz olan aydınlatmaların kurbanı olduğunu” belirtiyor. Bunun diğer kadınlara bir daha hükümdara karşı gelmemeleri adına bir uyarı niteliğinde olmasına dair umudunu dile getirmiştir, çünkü kadınlar “bu saltanatı bir kölelik içinde yaşamaktadırlar.”¹²⁹

Bu anekdot bize, Sultan IV. Murad’ın kendi fermanının ihlaline verdiği ölümcül yanıtı ya da buna dair anlatılan hikâyeyi

¹²⁸ Καλλινίκου Γ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, *Τα Κατά Και Μετά*, 256.

¹²⁹ *Age*.

anımsatıyor. Her iki durumda da, hükümdarı kentte kimliğini karanlığın ve kılık kıyafetin ardına gizlemiş vaziyette dolaşırken görüyoruz. Her iki durumda da padişahlar kendi emirlerini doğrudan ihlal eden bireyleri yakalarlar. Yasayla karşıya gelmek herhalde daha doğrudan, daha kişisel, daha şaşırtıcı ve daha korkutucu olamaz. Padişahların kendi fermanlarının ihlal edilmesine yanıtları yalnızca cezalandırmak için değil, daha da önemlisi korku saçmak için tasarlanmıştır. Hem Naima hem de Mavrikios öfkeli bir padişahla yüz yüze gelecek kadar bahtsız olan zavallı kişilere acımış görünüyor. Fakat her ikisi de padişahın yanıtına rehberlik eden “şok ve şaşkınlık” mantığını kabul eder. Bu noktada yanıtları, yukarıda atıfta bulunulan Hanna al-Tabib’in anlatısını hatırlatır. Fermanlara itaat edilmelidir, nizam –patriğin “kölelik” olarak adlandırdığı sisteme dayalı olsa dahi– korunmalıdır.

Esasında, Mavrikios’u şenlik gecesi en çok şaşırtan şeylerden biri, korkusuzluktu, ki bu anladığımız kadarıyla olağan dışı bir durumdu:

Başka zamanlarda zabitlerin önünden geçmekten korkan insanlar, bazen de korkusuzca (με αφοβίαν, *aphobia*) saraylarına gidip onların önünde zıplayıp dans ederek gülüyorlardı... Her ne kadar delilik otu olmasa da, korkudan azade olmak (αφοβία) –höpür höpür şarap içmek kadar etkili değilse bile– aynı etkiyi yaratıyordu. Bazı insanlar korkusuzluktan sarhoş olmuş gibiydi ve konumlarını ve mülklerini unutuyorlardı.¹³⁰

Öyleyse Mavrikios’a göre korkunun yokluğu hem neşe hem de endişe kaynağıydı. Mavrikios, korku olmayınca toplumsal düzenin tehlikeye düşeceğinden korkuyordu.

Korkuyu yaymanın kesinlikle iktidardakilerin çıkarına olduğu ve bu mantığın diğer insanlara da yabancı olmadığı sonucuna varabiliriz. Fakat bu tip tahminler bizi körleştirmemelidir. Nasıl ki ışık kent içinde ve yıl boyunca eşit ve sistemli

¹³⁰ Καλλίνικου Γ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, 241.

bir şekilde dağılmamışsa,¹³¹ iktidar da kentsel mekân ve zaman üzerinde sistematik ve eşit bir şekilde uygulanmıyordu. İktidar daha ziyade, padişahın etrafında toplanırdı ve kenti dolaşırken onunla birlikte hareket ederdi.. Padişahın (ve adamlarının) görüş alanı dışında, iktidar çok daha düzensiz çalışırdı. Tören alayları, ışık gösterileri (6. Bölüm’de tartışılmıştır) ve geceleyin gerçekleştirilen gizli devriyeler, gece ve gündüz her yerde hazır ve nazır bir iktidarın görüntüsünü yansıtarak, sahtelik ile gerçeklik arasındaki bu uçurumu kapatmaya hizmet etti. Fakat böyle bir iddiayı inandırıcı kılmak için padişah gücünün mutlak ve şaşkınlık verici görünmesi gerekiyordu. Bu bazen fantastik ışık gösterilerine dönüştü, bazen ise bulanmış hâlde eve dönen bedenler ya da daha kötüsü şafakta sokaklarda ölü yatan cesetlerdi.

Sonuç

Tüm bunların hepsi, bu bölümü başlattığım “gözmerkezlilik” tartışmasının geneline dair bize ne anlatıyor? Kentlerin tümünü erken modern gecenin karanlık laboratuvarında konumlandırmak gözmerkezliliğin salt bir toplumsal inşadan ibaret olmadığını gösteriyor. Karanlık tarafından kısmi olarak körleştirildiğinde dahi, işitmeyle güçlendirilmiş görüş, görmeyi asla ikame etmemiştir. En azından “Batı dışı” bir tarım toplumu olan Osmanlı İmparatorluğu’nda görmek, Platon’a, Kartezyen geleneğe ya da Aydınlanma’ya aldırış etmeksizin, işitmekten üstün tutulmuştur. Bu elbetteki görmenin diğer duyulardan koparılacağı ya da gözün üstünlüğünün tamamıyla biyolojik olduğu anlamına gelmez. Aksine, insanların bütünleşik ve kültürün aracılık ettiği bir duyu merkezinde neticede bir hiyerarşi olduğu anlamına gelir. En nihayetinde,

¹³¹ Bkz. 5 ve 6. Bölüm.

hakikati ve nizamı tesis etmek için güven duyulan yalnızca ışık ve görüştü.

Karanlığın yalnızca bireylerin güvenlik duygusunu zedelemekle kalmadığı, aynı zamanda en nihayetinde göz(etim) e dayanan kentsel düzene de ciddi bir güçlük oluşturduğu gösterildi. İşitme kargaşalıkları tespit etmek ve kolluk kuvvetlerini yönlendirmek için mühimdi fakat müdahil olan kişileri ortaya çıkarmak ve bunların kimliklerini tespit etmek için ışık gerekiyordu. Padişah'tan aşağı kademelere doğru yetkililer, tüm kentte sistematik olarak asayiş'i sağlamaya yönelik acizliklerini korku saçarak telafi etmeye çalıştılar. Ancak bu, karanlığın perdesi altında hukuka aykırı davranmaktan insanları alıkoymadı. Üçüncü Bölüm bu insanlara daha yakından odaklanacaktır.

1177 Hicri yılının vakayinamesinde, vakanüvis Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi görünene göre en az üç sene evvel gerçekleşmiş bir hikâye anlatır. Şemdanizade, Tahir Çelebi (ya da Ağa) adlı, sarayın kuyumcubaşı olmaya aday gösterilen bir kuyumcu ustasından bahseder. Padişaha yakınlığından istifade eden Tahir Çelebi, kentin kuzeyinde, Boğaz'ın Asya tarafında alan Beykoz bölgesinden bir arsa kiralamış ve burada bir saray inşa ettirmiştir. Tahir Ağa padişahla yakın olduğundan, daha fazla iktidara erişmek isteyen muhteris elitler de geri kalmak istememişlerdir. Söz konusu arsanın etrafına 40-50 kadar lüks yalı yaptırmışlardır. Sonrasında Tahir de buraya bir çarşı, bir cami ve bir hamam inşa ettirmeyi gerekli görmüştür. Talep yaratmak ve buradaki dükkânların değerini artırmak için mumlar ve fenerlerle süslediği dükkânları “gece gündüz” açık tutmuştur. Ortaya çıkan bu sahne, müzisyenleri, “nazlı sevgilileri”, gölge tiyatrosu işletmecilerini, hokkabazları, akrobatları ve köçeklerle “tatlı dillileri, ince bellileri, nefsin musibetlerini, dünyanın fitnelerini” cezbetmiştir.

Haber yayılınca insanlar geceleri şehirden buraya kayıklar-la gelmeye başlar. Şemdanizade'ye göre her gece 2000 kadar kayık geliyor, “bazısı sarhoş, bazısı ayık” olan insanları getiriyor ve bölgeyi bir “sefahat yurdu”na dönüştürüyordu. Padişah “birçok büyük günah” (*kebair*) alenen ilan edildiğinden ve ahlaksızlıkların (*fısk u fücur*) 40 gündür devam ettiğinden haberdar olunca “ahlak kurallarına uymayan dükkânlar”dan birkaçını yıkarak kalabalığı dağıtmıştır. Şemdanizade'nin yazdığına göre padişah, “günahı yasaklayarak” -Kur'an'a

kadar dayanan– Müslüman hükümdarın en temel görevlerinden birine atıfta bulunmuş oluyordu.¹

Tahir Çelebi, kelimenin tam anlamıyla normalde karanlıkta gelişen şeylere ışık tutmuştur. Padişahın kararlı müdahalesini teşvik eden şey, bu aleniyet, bu “birçok büyük günahın ilanı”ydı. Aşağıda, karanlıkta tutulduğu sürece bu “günahlar”ın büyük oranda göz ardı edildiğini gösteriyorum. Gecenin gündüzden daha hoşgörülü olduğunu iddia ediyorum. Gece, gündüz düzeninin baskıladığı her şeyin yetkililerin yarı kapalı gözlerinin önünde ortaya çıkmasına müsaade ediyordu.²

Karanlık, ekonomik imkânları kısıtlı olanlara ve marjinal toplumsal gruplara geçinme ve eğlenme fırsatları sunuyordu. Dolayısıyla bu topluluklar kentin gece hayatında önemli bir rol oynadı. Fakat gece, kentin “muteber” sakinlerine ve kent yöneticilerine de bir perde sunuyordu. Önceki bölümlerde gösterildiği üzere, hakikaten de kör edici bir etkisi olan karanlık aynı zamanda göz yummayı da kolaylaştırıyordu. Gündüz gözüyle gerçekleştirilen ihlaller müesses nizama doğrudan bir meydan okumayken, tarafların tümü gece riayetsizlikleri hiç olmamış gibi davranmakta bir sorun görmüyordu. İçki içen Müslümanlar yatmadan evvel birkaç dublenin keyfini çıkarabilir ve yapmamış gibi davranabilirlerdi, yeniçeriler denetlemekle görevli oldukları aynı “fesad yuvaları”na yaptıkları devamlı ziyaretleri sürdürebilir ve Müslüman müşterilerin artmakta olduğu zamanlarda dahi bu mekânlardan toplanan vergi gelirleri hazineye akmaya devam edebilirdi. Düzen ile sözde düşmanları, karanlıkta olanların karanlıkta kaldığı varsayımıyla sınırlarını gece vakitlerinde daha kolay aşıyorlardı. 18. yüzyıl boyunca, gündelik düzeni aleni olarak

¹ Şem’dânî-Zâde, Mürit-Tevârih, 61.

² Elbette Freud’un, bilinçli zihin tarafından erişilemeyecek veya silinemeyecek ölçüde “bastırılmış” zihinsel malzeme veya “dilekler” kavramsallaştırmasından bahsediyorum. Aksine, bilinçaltında var olmaya devam ederler, çeşitli biçimlerde ortaya çıkarlar ve yeniden ortaya çıkarlar. Freud bu kavramları özellikle *The Interpretation of Dreams* ve *Moses and Monotheism*’de geliştirmiştir.

tehdit etmediği müddetçe, devasa bir gece hayatı sahnesinin hayatta kalmasına müsaade edildi. Bir sonraki bölümde, bu muğlaklığın esasında daha derine, Osmanlı kültürünün kalbine gittiğini gösteriyorum. Fakat bu noktada tartışmayı daha pratik bir ilgi düzeyiyle ve kamu düzeni, ahlak ve istikrarın değerlendirilmesiyle sınırlayacağım.

Ara ara yapılan atıflar dışında, bu sahnenin en azından kapsamı ve ömrü büyük ölçüde bilinmemektedir. Bazı yazarlar, basitçe karanlıktan sonra hiçbir şey olmadığını varsaydılar. Bazı Osmanlı yazarları, gece hayatını Avrupalılar ya da Avrupa özentileri tarafından getirilen bir yenilik olarak gördü. Örneğin Balıkhane Nazırı Ali Rıza (1842-1928), 19. yüzyıldan evvel İstanbul'da bir gece hayatının olmadığını yazar. Bir başka yerde –muhtemelen 100 yıl evvel vakanüvis Ahmed Cavid'in (ö. 1803) aynı şeyleri kentin meyhaneleri için söylediğinden bihaber olarak– Pera'nın gece kulüpleri ve kumarhanelerinin, İstanbul'un erkeklerini gecelerini ve paralarını buralarda harcamak için baştan çıkardığını yazmıştır.³ 1920'lerin başında, İtilaf güçlerinin işgali altında olan ve gece hayatı binlerce Avrupalı askerin gelmesiyle hareketlenen İstanbul'da yazan Ahmet Haşim (1884-1933) Müslümanların erken yatıp sabah namazı için erken kalktığı eski güzel günlere öykünür.⁴ Bu gibi iddialar Galata ve Pera'yı "içerideki yabancı" olarak tanımlayan ve buradaki gece hayatını her türlü ahlaksızlıkla ilişkilendiren daha geniş bir söylemin parçasıdır.⁵ Kısacası,

³ Balıkhane Nazırı Ali Rıza, *Eski Zamanlarda*, 153, 191. Ahmed Cavid, "Hadika-i Vekayi", Adnan Baycar (ed.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 217.

⁴ Ahmet Haşim, "Müslüman Saati", *Dergah*, 1(3) (1921), 35; Balıkhane Nazırı Ali Rıza, *Eski Zamanlarda*, 153. İstanbul'un yabancı işgali boyunca gece hayatının yoğunlaşması üzerine bkz. Daniel-Joseph MacArthur-Seal, "Intoxication and Imperialism: Nightlife in Occupied Istanbul, 1918–1923", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 37(2) (2017), 299–313.

⁵ Woodall, "Decadent Nights", 17–36; Wishnitzer, "Eyes in the Dark", 250–257; Nurçin İleri, "A Nocturnal History of Fin de Siecle Istanbul", yayıma hazırlık, Binghamton University (2015), 202–270.

gece hayatı safahatı yabancı olarak sunulmuştur ve bugün hâlen bazılarınca öyle takdim edilmektedir.

Erken modern Osmanlı İmparatorluğu'nun geceye ilişkin gerçekliklerine dair sistematik bir araştırmanın yokluğunda, modern literatür bu gibi izlenimleri yeniden tasdik etme eğilimindedir. Sınırlı sayıda kanıta dayanarak, hava gazının gelişi ve ilişkili gece yaşamının ortaya çıkışından evvel Osmanlı İstanbulu'nun karanlık saatlerinin toplumsal etkileşimden neredeyse yoksun olduğu varsayılmıştır.⁶ İnsanların çoğu hakikaten de yatsı namazı vakti civarında yatmaya gidiyor fakat binlerce insan için gece daha yeni başlıyordu. Bazıları gece vakitlerinde çalışmaya mecbur edilmişti, fakat büyük bir çoğunluk devasa fakat yarı gizli bir gece hayatı sahnesini oluşturan ve alkolle beslenen gayrimeşru zevklerin peşine düşmek üzere dışarı çıkıyordu. Bu bölüm, bu sahnenin ana hatlarını, burayı dolduran insanların profilini ve bu sahneyi uzun süre ve böylesi büyük bir kapsamda sürdüren ilgiyi resmetmeyi amaçlar.

Gece Hayatı Sahnesini Haritalandırmak

Müslümanların alkol tüketmesi şeriat ve kanun tarafından yasaklanmış ve 24 kırbaça ya da daha yaygın olarak kanunun belirlediği bir para bedeliyle cezalandırılmıştı. İçmeye, en azından içki alışkanlığına, iliştirilen damgalama da bunun

⁶ Örneğin bkz. Arus Yumul, “‘A Prostitute Lodged in the Bosom of Turkishness’: Istanbul’s Pera and Its Representation”, *Journal of Intercultural Studies*, 30(1) (Şubat 2009), 62; Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 54; Tülay Artan, “Architecture as a Theatre of Life: Profile of the Eighteenth Century Bosphorus”, yayımlanmamış doktora tezi, MIT (1989), 44. 18. yüzyıl kaynaklarında İstanbul’da gece faaliyeti olmadığına dair bazı referanslar vardır. Örneğin bkz. Charlemont, *The Travels*, 210; D’Ohsson, *Tableau général* 3:241.

kadar önemliydi.⁷ Bu sahnenin sunduğu diğer temel seçenekler olan ticari seks ve kumar gibi alkol de yalnızca geceyle sınırlı değildi. Müslüman olmayanlar cezalandırma korkusu ya da itibarlarını zedeleme riski olmaksızın güpegündüz içebilirlerdi. Osmanlı Ermenisi bir yazar olan Mourdagea D’Ohsson’a göre (1740-1807) gemici, asker ve “dervişler” gibi “alt tabaka”dan insanlar da içkilerini karanlık saatlerle sınırlamıyordu. (bkz. Resim 3.1).⁸ Galata ve muhtemelen diğer yerlerdeki meyhaneler gündüz bile açıktı ve hususi olarak itibarlarını düşünmeyen Müslüman olmayanları ya da Müslümanları cezbediyordu.⁹ Fakat bu bölgeyi bir eğlence muhitine, bir çeşit “kırmızı fener sokağı”na dönüştüren şey geceydi.¹⁰

Erken modern Osmanlı İmparatorluğu’nda bir “gece hayatı” kavramının olmadığını ifade etmek önemlidir. Yatsı namazından sonra dışarı çıkmak şüpheli ve şaibeliydi ve belli zaman ve mekânlar için katı bir biçimde yasaklanmıştı. Fakat tanınmıyor olmaları gece eğlencelerinin yaşanmadığı anlamına gelmiyor. Büyük ölçüde gece hayatı tanınmadığı için var olabiliyordu. Sıradan bir seyyahın gece hayatına ulaşması ya da kapsamını kavraması güçtü. Resmî belgelerde, şiirlerde ve anekdotlarda gece hayatına dair muğlak işaretler yer alsa da bu sahnenin yaygınlığını ortaya çıkarmakta yetersiz kalıyorlardı. Bunlar daha çok, karanlığın denizine batmış devasa bir buzdağının ucu gibiydiler.

⁷ Akgündüz, *Osmanlı ve Hukukî Tablilleri*, IV. Kitap, I. Kısım, 301, 368. Yasaların içki içenlere verdiği cezalar ve içki içenlere damgalamalar hakkında, François Georgeon, “Ottoman and Drinkers: The Consumption of Alcohol in Istanbul in the Nineteenth Century”, *Outside In: On the Margins of the Middle East*, Eugene Rogan (ed.) (London/New York: I. B. Tarius, 2002), 10.

⁸ D’Ohsson, *Tableau général*, C. 4, 63. Gece vakti dervişler arasında afyon ve içki tüketimine dair bkz. Tott, *Memoires*, 141, 143–144. Geceleri oynanan kumar oyunları için bkz. Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, I, 421.

⁹ Gün boyu açık kalan meyhaneler için bkz. Mirzazade Salim, *Tezkire-i Salim*, 535–536; Yakup Çelik (ed.), *Hançerli Hanım Hikaye-i Garibesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 13; Broughton, *A Journey through Albania*, 2:279.

¹⁰ Fariba Zarinebaf, *Mediterranean Encounters: Trade and Pluralism in Early Modern Galata* (Oakland: University of California Press, 2018), 241.



Resim 3.1 Meyhane hayatına bir bakış. Kendisi içki içmeyen şair ‘Ata’î’ solda bir dervişle sohbet ederken gösteriliyor. *Hamse-i Ata’î*’den¹¹

1790’ların başında kıdemli güvenlik görevlilerince kaleme alınmış iki rapor bu buzdağının ne kadar büyük olduğunu ortaya çıkarır.¹² Bu sahneyi tamamıyla yok etme çabasının bir parçası olarak üretilmiş olan bu raporlar,¹³ şimdilik aşağı yukarı kentin gece hayatının haritasına isabet eden içki sahnesini haritalamaya hizmet edecek (bkz. Resim 3.2). Sekbanbaşı tarafından hazırlanan ilk rapora göre, kendi yetkisi altında (bu

¹¹ Walters Art Museum’un (Baltimore, ABD) müsaadeleriyle. W. 666, 44a.

¹² BOA, HAT 212/11497, 29 Z 1204 (9 Eylül 1790); BOA, HAT 211/11470, 29 Z 1205 (29 Ağustos 1791). Raporların kendileri tarih taşımamaktadır ve padişahın alkol ve fuhuş üzerindeki baskısına ilişkin diğer birçok belgeyle birlikte arşiv tarafından keyfi olarak Hicri yılın son gününe (29 Zilhicce) tarihlendirilmiş görünmektedir. İlgili padişah fermanlarından bazılarında atıfta bulunan vakanüvis Ahmed Cavid, bunların 1790 Aralık sonu ve 1791 Ocak başına tarihlenmesini sağlar. Bkz. Ahmed Cavid, “Hadîka-i Vekayi”, 194–195, 203, 215–221. Ayrıca bkz. 7. Bölüm. Belgelerin tarihleri burada yalnızca arşivdeki yerlerini kolaylaştırmak için verilmiştir. Belgelerin fiilen düzenlendiği tarihleri yansıtmazlar.

¹³ III. Selim’in İstanbul meyhanelerine karşı yürüttüğü mücadele üzerine bkz. 7. Bölüm.

kentin surlarla kaplı kısmının çoğunu kapsıyordu) 62'si ruhsatı olmayan, "koltuk" olarak tanımlanan meyhane olmak üzere toplam 101 meyhane bulunuyordu. Haliç'in doğu yakasındaki Balat, 43 koltuk meyhanesiyle listenin başını çekiyordu. Balatı'ı Samatya (12), Tekfursaray (10) ve Kumkapı (9) takip etmekteydi.¹⁴ Mukayese edebilmek adına, aynı dönemden bir defter, aşağı yukarı aynı mahallelerde 144 kahvehane listelenmektedir.¹⁵ Bir diğer deyişle, görelî olarak daha muhafazakâr olan sur içinde bile meyhane sayıları, Osmanlı kentlerindeki hiç şüphesiz en yaygın eğlence müessesesi olan kahvehanelerle kıyaslandığında göz ardı edilemeyecek düzeydeydi. Aşağıda gösterildiği üzere, karanlık çökünce, bazı kahvehaneler alkollü içecekler servis ediyordu. Dolayısıyla, alkol satan eğlence müesseseleriyle satmayanlar arasındaki mesafe daha bile kısaydı.



Resim 3.2 İstanbul'un içki noktaları, 1790 civarı. Her bir dairenin büyüklüğü o bölgedeki meyhanelerin sayısını temsil eder.¹⁶

¹⁴ BOA, HAT 211/11470, 29 Z 1205 (29 Ağustos 1791). Belgeler ruhsatsız alkol satan işletmelerden söz ederken, yaygın olarak koltuk, meykede ve bazen de şerbethane olmak üzere sıklıkla başka isimler kullanmaktadır. Burada tüm bu ruhsatsız işletmelerden bahsederken en yaygın kavram olan "koltuk"u kullanacağım.

¹⁵ Başaran, *Selim III*, 115.

¹⁶ F. Kauffer, *Carte de Constantinople Levée par F. Kauffer et J.B. Lechevalier*, 1786. İsrail Ulusal Kütüphanesi Eran Laor Kartografi Koleksiyonu'nun müsaadeleriyle

Bostancıbaşı tarafından teslim edilen listede sekbanbaşınınkinden daha çok meyhane bulunmaktadır. Boğaziçi'ndeki mahalle ve köyler ile Haliç'in kuzeydoğusundan sorumlu olan Bostancıbaşı, kapatılan ya da farklı kullanımlara dönüştürülen çeşitli türlerdeki (meykede, meyhane, şerbethane) 322 içkili mekân listeler. Boğaz'ın Avrupa yakasındaki Arnavutköy 53 meyhaneye öne çıkarken; onu Haliç'te yer alan ve ağırlıklı olarak Yahudi nüfusun ikamet ettiği Hasköy, 46; Yeniköy ise 29 koltuk meyhanesiyle takip eder. Aynı belgeye göre bu çalışmanın merkezî noktalarından birini oluşturan ve ağırlıklı olarak Müslümanların yaşadığı Üsküdar ve Yeni Mahalle'de ise 27 adet alkol satan mekân yer almaktadır.¹⁷ Hepsi bir araya getirildiğinde, bu iki yetkili 423 içkili mekânın kapatıldığını rapor eder. Bu listelerin yüzyıllardır içkinin ve fuhuşun en ünlü (ya da kötü şöhretli) merkezi olan Galata'yı içermediğini ifade etmek gerekir. Bu muhtemelen Galata'nın bir başka yetkili olan voyvodanın görev alanında olmasından dolayıdır. 17. yüzyıl ortalarında yazan Evliya Çelebi'ye göre onun zamanında Galata'da 200 koltuk meyhanesi bulunmaktaydı. Evliya Çelebi'nin abartma eğilimi iyi bilinmektedir, fakat yukarıda alıntılanan sayılar göz önünde tutulduğunda ve Galata'nın kentin alkol merkezi olarak bilindiği düşünülürse, verdiği tablo mantıksız görünmemektedir. Ayrıca, 1829'dan resmî bir kayıt Galata ve Beyoğlu'nda 158 koltuk meyhanesi listeler.¹⁸ Bundan evvelki ve sonraki sayıları temel alıp Galata'daki koltuk ve meyhane sayısını 150'ye yuvarlarsak, İstanbul'un genelinde 570'ten fazla içkili mekân olduğu ortaya çıkar. 1827'den bir başka belge, kent boyunca (aşağı bakınız) 500 içkili müessese olduğuna atıfta bulunur. Bu da 1790'ların başından gelen sayıların şişirmece olmadığını gösterir.

Bu sayılar, "ayaklı meyhane" olarak bilinen, meyhanelerde

¹⁷ BOA, HAT 212/11497, 29 Z 1204 (9 Eylül 1790).

¹⁸ Ahmet Hazarfen, "H. 1245'te (1829) Başmuhasebeye Gedik Olarak Kayıtlı İstanbul Meyhaneleri", *Tarih ve Toplum*, 129 (1994), 36-39.

içmeye parası yetmeyen yoksul insanların neşelendiği seyyar içki satıcılarını kapsamaz. Bu satıcılar da sadece karanlık çöktükten sonra çalışmışlardır.¹⁹ 17. yüzyılda Evliya Çelebi, bunların sayılarını 800 olarak hesaplamıştır. Fakat yukarıda zaten belirtildiği üzere, Evliya Çelebi'nin verdiği sayılar dikkatle incelenmelidir.²⁰ Ayrıca, alkol karanlığın perdesi altında hanlarda, kahvehanelerde ve bakkallarda da (aşağı bakınız) satılmaktaydı. Kısacası, insanlar nerede yaşarsa yaşasın, bir akşam içkisi hemen köşe başındaydı.

Bu içki yuvalarına kimler gidiyordu? 18. yüzyıl İstanbul'unda gecenin yaratıkları kimlerdi? Resmî belgelere ve seçkin anlatılarına bakılırsa, İstanbul'un gecesi çoğunlukla kentin alt sınıflarının, bilhassa karanlık sokaklara hâkim olan seyyahların ve yeniçerilerin nüfuzundaydı. Bu büyük ölçüde doğrudu fakat bunun sebebi pek çok egemen kaynağın bizi inandırmak istediği gibi bu grupların kökleşmiş ahlaksızlığı değildi. Aksine, itici ve çekici etmenlerden oluşan çapraşık bir ağ bu grupları karanlık saatlere çekerek gece hayatının demografisini oluşturdu.²¹

Geceleyin Yapılan “Fesad”lıkların Demografisi

18. yüzyıl boyunca İstanbul savaş, doğal afet, haydutluk, bazı taşra bölgelerinde gücün kötüye kullanımı gibi sebeplerin yanı sıra güvenlik, hayırseverlik ve başkentte daha iyi

¹⁹ Reşat Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2002), 16, 37-40, 61-65.

²⁰ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu -Dizini*, Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff (ed.), C. 7 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 2003), 349.

²¹ Luc Gwiazdzinski, gelgitleri ve belirli alanlara girip çıkan, farklı faaliyetlerde bulunan ve birbirleriyle farklı şekillerde etkileşime giren farklı “gece insanları”yla 21. yüzyılın başlarındaki gecenin büyüleyici bir coğrafyasını sunuyor. Bkz. Gwiazdzinski, *La Nuit*, özellikle 141-191. Onun “uzay-zaman” kipi analizi sonraki çalışmalarında daha da geliştirilmiştir.

ekonomik imkânlar vaadiyle bir hayli göçmeni cezbetmiştir.²² Göçmenler kentsel ekonomide mühim bir rol oynamışlardır.²³ Bir tahmine göre, kentin iki ana bölgesinde göçmenler iş gücünün neredeyse yarısını oluşturmuşlardır.²⁴ Fakat kent nüfusuna dair tahminlerin 300 ile 600 bin kişi arasına uzanan mühim farklılıklar gösterdiği ifade edilmelidir.²⁵ Bu sebeple, göçmenlerin genel nüfus içindeki ağırlığını tespit etmek güçtür. Yaygın göçün kentin toplumsal yapısını değiştirdiği, suçu artırdığı ve toplumsal gerilimleri çoğalttığı ise şüphe götürmez.²⁶ Bu en azından göçmenlere bir hayli şüpheli yaklaşan bazı yetkililerin ve eski kent sakinlerinin bakış açısıdır.²⁷

Bilhassa bekâr erkekler tehlikeli kabul edilmiştir. Bu insanlar “serseri”, “başıboş” ve başka adlarla anılsa da 18. yüzyılda bunlara daha çok “bekâr” denilmiştir.²⁸ Bu kategori esasında sezonluk işçileri, yeni gelen göçmenleri, serserileri, dilencileri, seyyar satıcıları ve terhis edilmiş askerleri, çingeneleri ve kentin alt sınıflarının diğer üyelerini kapsıyordu. “Bekârlar” arkaplan açısından farklılaşmalar da kendilerini kentin diğer sakinlerinden ayıştıran bazı özelliklerde ortaklaşıyorlardı: kentte ailesi olmayan erkeklerdiler (çoğunun ailesi memleketteydi); daimî bir ikametgahları yoktu ve sabit bir işe sahip değildiler. Geçici, gayrisabit, istikrarsız

²² Başaran, *Selim III*, 27–33, 62–66.

²³ Florian Riedler, “Public People: Temporary Labor Migrants in Nineteenth-Century Istanbul”, in *Public Istanbul: Spaces and Spheres of the Urban*, F. Ekradt and K. Wildner (ed.) (Bielefeld: Transcript, 2008), 235; Başaran, *Selim III*, 27; Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 38.

²⁴ Kırılı, “A Profile”, 125, 134.

²⁵ Bkz. Kırılı, “A Profile”, 125; Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830–1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), 53, table 5.3; Başaran, *Selim III*, 60–61; Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 38; Ali Yayıcıoğlu, *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions* (Stanford: Stanford University Press, 2016), 19.

²⁶ Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 38–39.

²⁷ Başaran, *Selim III*, 97, 106; Hamadeh, “Mean Streets”, 253.

²⁸ Seçkinler tarafından şehirli alt sınıfa atıfta bulunmak için kullanılan diğer birçok terime üzerine bkz. Sariyannis, “Mob” 1–15.

ve dolayısıyla da yetkililerin ve halkın genelinin gözünde tehlikeliydiler.²⁹

Diğer şüpheli gruplar arasında çoğu seyyar olan ya da seyyarlarla yakın iletişimde bulunan hamallar, kayıkçılar, bahçıvanlar ve hamamcılar gibi belli mesleklerden işçiler yer alıyordu.³⁰ Bu grupların tamamı kendilerini yeniçerilerle ilişkilendirmeye çabılıyor, bu da onları seçkinlerin gözünde bilhassa yüzyılın sonuna doğru saray ile birlikler arasındaki gerilim artarken daha da şüpheli hâle getiriyordu.³¹

Dinî, toplumsal ve ahlaki açıdan şüpheli olan bu topluluklar, düzensizlik, yolsuzluk, kötülük ve ahlaksızlık anlamlarını barındıran “fesad”la ilişkilendirilmeye müsaitti.³² Klasik İslam hukukunda, kelime anlamı kötülüğü kışkırtan anlamına gelen *sai bi'l-fesad* çoğunlukla eşkiyalara atfedilirdi. Osmanlılar, “fesad” kavramının kullanımını çeşitli amme suçlarını içerecek şekilde genişletti.³³ Başak Tuğ, *sai bi'l-fesad* ya da “eşkiya” olarak etiketlenen bireylerin, kanıt çıtası şeriata göre daha düşük olan kanuna göre yargılanabileceğini göstermiştir. Örneğin kanuna göre, kötü niyet (*su-ı kasd*) temelinde kovuşturma yapmak mümkündü. Dolayısıyla, tehlikeli addedilen insanların *sai bi'l-fesad* kategorisine itilmesi onları mahkum etmeyi ve bazı durumlarda daha ağır cezalar vermeyi kolaylaştırıyordu.³⁴

Kavram, düzenin bozulması ve suç faaliyetleri anlamlarını açıkça ifade etse de “düzensizlik” ve “suç” kelimeleriyle ifade edilemeyecek kadar güçlü bir ahlaki ton taşır. Bu sebeple “fesad” çevirisini tercih ediyorum. Hukuki sonuçlarının ötesinde,

²⁹ Hamadeh, “Mean Streets”, 252–253.

³⁰ Başaran, *Selim III*, 97, 106.

³¹ Mehmet Mert Sunar, “Cauldron of Dissent: A Study of the Janissary Corps, 1807–1826” (Binghamton University, 2006), 33–95, 111.

³² Başaran, *Selim III*, 103.

³³ Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1994), 63, 72–73, 98–99. Ayrıca bkz. Peirce, *Morality Tales*, 327.

³⁴ Tuğ, *Politics of Honor*, özellikle 129–140, 157–163.

fesad kamu yararı ve düzeninin zıddı olarak yorumlandı. 18. yüzyıl İstanbulu'nda "fesad" en yakın "bekâr"larla özdeşleştirilmişti; bu sebeple mahalle toplulukları dışarıdan olanları dışarıda tutmak için çaba gösterdi. "Ecnebler" ya da "ahvali bilinmeyen" (*meçhulü-l ahval*) konumundaki kişiler, yani toplumun herhangi bir muteber üyesi tarafından kefil olunamayan kişiler kamu düzeni ve ahlakına genellikle tehlike olarak kabul ediliyordu.³⁵

Resmî makamların ve daimi sakinlerin pek çoğunun gözünde, bekârların yaşadığı mekânlar aile değerleri bakımından mahalleden temelden farklıydı ve fesad takımı (*ehl-i fesad*, *ehl-i fışk ü fesad*) yerleşim yerlerinin iffet sahibi kişilerinden (*ehl-i ırz*) tabiatları gereği farklıydı.³⁶ Shirine Hamadeh "suç ve ahlaksızlığın" kişiselleştirilmediğini fakat mekânsallaştırıldığını, bu sebeple de ahlaki nizamın mekânsal nizam tesis edilerek sürdürüldüğünü iddia eder.³⁷ Geçici olanların ikametini belli bölgelerle sınırlamak bu kişilerin hareketini kontrol altında tutmak için yetkililerin attığı adımlardan bir tanesiydi. Fakat gerçekte, bu "imar" politikaları etkisiz kaldı ve bekârlar bu tür önlemleri atlatmanın yollarını buldu.³⁸

Geçici olanlar belli başlı kentsel kurumlarda ve açık alanlarda yoğunlaşma eğilimindeydi. Bunların pek çoğu sayıları 12 binden fazla olan ve kentin etrafına dağılmış olan "bekâr odaları"nda konaklıyordu.³⁹ Bu mekânlardan birçoğu erkeklerin çoğunun iş bulduğu liman çevresinde, hanlarda ve çarşılarda ve su kıyılarındaki mendireklerde konumlanıyordu.

³⁵ Ginio, "Marginal People", 81–85; Başaran, "Remaking", 62–71; Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 200–203; Semerdjian, *Off the Straight Path*.

³⁶ Hamadeh, "Invisible City", 175; Riedler, "Public People", 240.

³⁷ Hamadeh, "Mean Streets", 262.

³⁸ Hamadeh, "Invisible City". Bu nüfusa karşı alınan tedbirler ve sınırlı etkinlikleri hakkında ayrıca bkz. Riedler, "Public People", 236–237; Başaran, *Selim III*, 33–40; Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 48–50; Kırılı, "A Profile", 134–135; Sunar, "Cauldron of Dissent", 115.

³⁹ Hamadeh, "Invisible City".

Geçici olan bu nüfusun kentte daimî olarak dolaştığı ve asayişin bulunmadığı durumlarda bu alanların şiddet eğilimi vardı.⁴⁰ Çok sayıda genç öğrenci barındıran medreselerin yanı sıra, dergâhlar, aşhaneler, hamamlar, berberler ve kahvehaneler de benzer bir şekilde yetkililerin gözünde şüpheli konumdaydılar. Bu mekânlar isyan zamanlarında yeniçeri liderlerinin peşinde toplanan nüfusun mevzilendiği alanlardı.⁴¹

Gece şu noktada benzerdi: Gece, ikinci bölümde anlatılan, gündüz düzeninin çeşitli veçhelerinin bir kenara ittiği toplulukları ve faaliyetleri çekiordu. Bu döneme ait geceye ilişkin suçları ve çekişmeleri belgeleyen kadı sicilleri hiçbir şeyi değilse bile kentin köklü sakinlerinin ve yetkililerin gece vakti düzensizliklerini kentsel alt sınıflarla, bilhassa da seyyarlarla, ilişkilendirdiğini net olarak gösterir. Üsküdar Mahkemesi tarafından tutulan sekiz ciltten derlenen 146 dava, sözlü saldırıdan hırsızlık, arbede ve tecavüze kadar geceleyin gerçekleştirilen çeşitli ihlaller sebebiyle mahkemeye çıkarılan 236 kişi hakkında detaylar sunar. Sanıkların sosyal arkaplanlarına dair bir fikir sahibi olabilmek adına, davacılar ve suçlanan kişilere dair detayları mümkün olduğu takdirde her dava için ayrı ayrı kaydettim. Bu tartışmayla ilişkili olarak, cinsiyet, toplumsal marjinalite (yani bekâr, “çingene”), meslek (uygun durumlarda), dinî mensubiyet (Müslüman ya da gayrimüslim) ve askerî durumu kaydettim.

236 sanıktan 195'i (yüzde 82,6'sı) erkekti ve yalnızca 41 tanesi (yüzde 17,3'ü) kadındı. Gündüze ilişkin bir verimiz yok, dolayısıyla mukayese mümkün değil. Fakat bu tablo gecenin

⁴⁰ Işık Tamdoğan bunu Üsküdar mahallesi için gösteriyor. Bkz. Tamdoğan, “Atı Alan Üsküdar’a Geçti”. Hanlar üzerine ayrıca bkz. Tamdoğan-Abel, “Les han”.

⁴¹ Sunar, “Cauldron of Dissent”, 113–115, 128–131. Bkz. Ergin, “The Albanian Tellâk Connection”; Başaran, *Selîm III*, 133–161; Hamadeh, “Invisible City”, 180–181. Ayrıca bkz. Ali Çaksu, “Janissary Coffee-Houses in Late Eighteenth-Century Istanbul”, *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, Dana Sajdi (ed.) (London: Tauris Academic Studies, 2007), 117–132. Yeniçerilerin isyan zamanlarında geceyi kullanmaları 7. Bölüm’de detaylı olarak tartışılmıştır.

kenti neredeyse tamamıyla erkeklere ait bir mekâna çevirdiğini ya da en azından kadınların fuhuş haricinde geceleyin işlenen suçlar ya da çatışmalarla ilişkilenmediğini gösteriyor. Belli ki bu davaların büyük bir çoğunluğunda hakikati aktarmak güç. Ancak bu yine de gecenin gayrimeşru seks ile ilişkisini gözler önüne seriyor.

18. yüzyılda Üsküdar'ın mezhepsel yapısına dair güvenilir istatistiki veriye sahip olmadığımızdan ötürü, dinî mensubiyete dair sonuçlar yetersiz kalmaktadır. Bu koşullar altında, anlamlı bir şeye işaret etmek için ancak büyük sayılara güvenilebilir. Burada durum böyle değil. 236 sanığın 29'u (yüzde 12,2'si) gayrimüslimdi ("zımmi" ya da "Nasrani" olarak tanımlanmıştı). Üsküdar bölgesindeki 70 mahalleden yalnızca 11'inde Hristiyanların, yalnızca bir tanesinde Yahudilerin yaşadığı göz önünde tutulduğunda, bu toplulukların bu örneklemdeki düşük temsili hiç de şaşırtıcı değildir.

Sanıkların sosyoekonomik profiline dair bir şeyler öğrenbilmek adına seyyar nüfusa ya da daha genel olarak toplumsal düzende daha aşağı bir konuma ait olduklarını makul düzeyde bir güvenle öne sürebildiğim tüm sanıkları bir arada grupladım. Bunlar, açıkça "bekâr" olarak nitelenen sanıkların yanı sıra, kayıtlarda herhangi bir nam, ikâmetgah yeri ya da meslek belirtilmeden "falankesin oğlu" şeklinde görünen bireyleri de içerir. Ben bunlara fahişeleri, erleri, kayıkçıları, hamalları ve emin olarak kentsel alt sınıfların bir parçası olarak kabul edebileceğimiz, düşük ücretlerle vasıfsız işlerde çalışan, çoğunluğu göçmen olan işçileri ekledim.⁴² Bu grup sonrasında kohortun tamamıyla mukayese edildi.

Sonuç olarak 236 sanığın 135'inin (yüzde 57,2'si) makul düzeyde bir kesinlikle kentsel alt sınıflara ait olarak sınıflandırılabilir. Tahmin edileceği üzere, aynı örneklemdeki davacılar

⁴² Bu gruplar ve onların uzun 18. Yüzyıldaki yerleri ve yenicilerle ilişkileri için bkz. Riedler, "Public People"; Kırılı, "A Profile"; Sunar, "Cauldron of Dissent", 65-77, 113-116.

arasında marjinal bireyler çok daha az belirgin bir düzeyde temsil edilmiştir (103 davacının yalnızca 27'si, yani yüzde 20,3'ü). 18. yüzyıla dair güvenilir bir demografik verimiz olmadığından ötürü, bilhassa örneklemin küçüklüğü de göz önünde tutulursa, buradan bir sonuç çıkarmaya yönelik her hamle büyük ölçüde farazi kalacaktır. Fakat öyle görünüyor ki alt sınıflara mensup bireylerin hava karardıktan sonra çatışma ve suça karışması ya da en azından bunlarla suçlanması, daha olasıydı.

Hakikaten de seyyarlara ve marjinallere yönelik düşmanlık verili kabul edildiğinde, bu kohortun tümünün İstanbul gecelerinin “ahlaksız” nüfusunu mu yoksa kentin köklü sakinlerinin seyyarlara yönelik önyargıları ile daha kolay hukuki adım atmalarını mümkün kılan sosyoekonomik konumlarını mı temsil ettiğini söylemek güç. Sicil temelli diğer çalışmaların bulgularına bakıldığında, seyyarların ve diğer marjinal grupların hukuki açıdan daha kırılgan olduğu aşikardır ve geceyle ilişkili davalardaki yüksek oranda görülmelerinin sebebi bu önyargının basit bir yansımasıdır.⁴³ İstanbul gecelerinin “fesad”larının ayırt edici özelliklerini saptamanın daha incelikli bir yöntemi yalnızca (olay gerçekleşikten sonra gündüz getirilenlerin yerine) gece yakalanan sanıkların yer aldığı ya da sanıkların gece vakti müdahil oldukları olayları açıkça ya üstü kapalı olarak bizzat kabul ettikleri davalara bakmaktır. Davaları bu şekilde incelemek, iftira atılmış olması ihtimalini ortadan kaldırarak insanları geceye gerçeğe daha yakın bir şekilde konumlandırmamızı mümkün kılar. Bu alt kümedeki 52 bireyden 34'ü (yüzde 65,3'ü) kentsel altsınıflarla ilişkilendirilebilir. Bu grubun gündüz gerçekleşen çatışma ve suçlara müdahillik oranlarını bilmediğimiz, dolayısıyla karşılaştırmalı bir incelemenin yine

⁴³ Boğaz Ergene ve Metin Coşgel, 17 ve 18. yüzyıllarda iki taşra kasabasındaki Osmanlı mahkemelerinin güçsüzlerden çok güçlülere hizmet ettiğini gösteriyorlar. Bkz. Ergene, *Local Court*; Coşgel ve Ergene, *The Economics*.

mümkün olmadığı doğrudur. Ayrıca, diğer dönemlerde ve yerlerde olduğu gibi, yaptırımın seçici olması ve ilk etapta seyyar ve evsiz insanların tutuklanması çok daha olasıydı. Bu önyargıları dikkate almadan bir okuma yapamayız. Toplumun diğer kesimlerine kıyasla kent yoksullarının örneklemde ve suçunu itiraf edenlerden ya da gece yakalananlardan oluşan alt kümede belirgin bir biçimde yer alması yine de önemlidir.

Mahkemeye gelen olayların özelliklerine bakıldığında, neredeyse yarısı (yüzde 48,6'sı) arbede, saldırı, tecavüz ve daha fazlası gibi şiddet içeriyordu. Mukayese edilecek olursa, Fariba Zarinebaf'a göre şiddet içeren saldırı ve yaralamalar, 1720'lerde İstanbul'daki mahkumiyetlerin yaklaşık yüzde 10'unu oluşturuyordu.⁴⁴ Bu veriyi gerekli tüm dikkatle ele aldığımızda dahi, aradaki uçurum tesadüf olamayacak kadar büyüktür. Saldırıları (benim veritabanımda olduğu gibi) tecavüzle birlikte grupladığımızda dahi her iki örneklemde de tecavüz vakaları sayıca az olduğundan ötürü anlamlı bir değişiklik oluşmaz. Ek olarak, Zarinebaf'ın örneklemini hem gündüz hem gece gerçekleşen vakaları içerir ve bu da gündüz gerçekleşen şiddet ile gece gerçekleşen şiddet arasındaki uçurumu daha da belirgin hâle getirir.

Davaların geri kalanına bakılırsa, 49 vaka (yüzde 32,2) haneye tecavüz ve 34 vaka (yüzde 22,3) ise fuhuş, kumar ve içkinin dâhil olduğu "fesad" olarak sınıflandırılabilir. 12 tane hakaret (yüzde 7,8) vakası vardı. Bunların üçü hakaret edilenin evinin taşlanması içeriyordu ve birkaç vaka da bu kategorilerden herhangi birine girmiyordu. Kısacası, kent geceleyin sosyal imkânları kısıtlı olan erkeklerden oluşuyordu ve gündüz olduğundan çok daha tehlikeliydi.

⁴⁴ Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 112. 1719-1721 yılları için Zarinebaf tarafından bildirilen daha yüksek rakamı alsak bile (silahlı soygun ve haydutluk, s. 73), gece örneklemimdeki şiddet vakalarının yüzdesi, yine de önemli ölçüde daha yüksektir.

Geceleyin Yapılan Fesadlıkların Coğrafyası

Yukarıda da gösterildiği gibi İstanbul'un "gece hayatı sahnesi" çeşitli konumlar arasında yayılsa da tamamı gayrimüslimlerin yoğun olarak yaşadığı, su kıyısındaki mahallelerde konumlanmıştı. Yerel muhalefet çoğunlukla bu sahne iç kesimlere doğru taşmaya ve orali olmayanları yerleşim bölgelerine doğru çekmeye başladığında oluşuyordu.⁴⁵ Bu dinamikten bir örnek verelim. 1811 Temmuzu'nun başlarında, Boğaz'ın Asya yakasındaki Üsküdar'ın sakinlerinden büyük bir grup teslim ettikleri bir dilekçede kıyıda konumlanan bekâr odalarının "alenen ve korkusuzca, gece gündüz demeden fahişelerle her türlü ahlaksızlığı gerçekleştiren" "eşkıya ve ehl-i fesad"a ev sahipliği yaptığından dem vurur. Dilekçe sahipleri yetkililerin bölgedeki suç faaliyetlerinin önünü alamadığından yakınarak söz konusu bekâr odalarının yıkılmasını talep eder.⁴⁶

Gece gündüz ifadesi (*lejl ü nehar* ya da çoğu yerde gece ve gündüz, *şeb ü rüz*) geceleyin yapılan fesadlıklara ilişkin metinlerin çoğunda tekrar ettiğinden dikkate değerdir. Bu ifade basitçe "durmaksızın" olarak çevrilse de buradaki kelime seçimi mühimdir. Bugünün sözde 7/24 toplumunda dahi, gündüz ve gecenin kendi özgün ritimleri vardır. Fosil yakıt devrinden evvel, gece ve gündüzün ritmine dair farklılıklar daha çok dile getiriliyordu. Hiçbir şey "dur durak bilmeden" çalışmazdı. Gün içinde aktif olmak olağandı, ancak herhangi bir şeyi "gece gündüz" yapmak abartıya kaçmak olurdu. Mesela alkolikler yalnızca akşamları ve daha az içen "akşamcılar" aksine, kelime anlamı "gece gündüz içen" olan *şaribü'l lejl ve'n-nehar* olarak bilinirdi.⁴⁷ Bazı durumlarda bu ifade olumlu

⁴⁵ Saray, kontrolünü sağlamak için daha kapsamlı – ve şiddetli – politikaları ancak yüzyılın sonlarına doğru benimsedi. Bkz. 7. Bölüm. Ayrıca bkz. Hamadeh, "Mean Streets", 259-264.

⁴⁶ BOA, C.ZB 34/1675, 12 C 1226 (4 Temmuz 1811). Dilekçe ve içeriği hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hamadeh, 259-264.

⁴⁷ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdeti*, 2:43, 1:307. Kavramın pejoratif kullanımının

bir şekilde, mesela birinin (efendisine, görevine, sevgilisine, dostuna ya da Allah'a) mutlak bağlılığını ifade etmek için de kullanılabilirdi. Fakat burada bu söyleyiş normdan sapışı yakalıyordu. Çoğu durumda, bilhassa da kadı sicillerinde, bu ifade karanlığa uzanan şüpheli faaliyetleri belirtiyordu. Bu kavram dönemin tarihçilerince de özellikle geceleyin eğlence peşinde koşmayı eleştirmek için kullanılmıştı.⁴⁸

Yukarıdaki dilekçede de bu ifadenin kullanımı yalnızca deyimsel değildi. Hakikaten de karanlıkta da devam eden ve o bölgedeki hayatı olumsuz olarak etkileyen cezai ve ahlaksız faaliyetleri ifade ediyordu. Kendisi de bir Üsküdar sakinisi olan Vakanüvis Cabi, liman tarafındaki karışıklıklardan bahsediyor ve fuhuşun o bölgede yaygın olsa da fahişelerin bilhassa geceleyin üçer beşerli gruplar halinde “sanki devriye geziyormuş gibi” sokakta yürüdüğünü ifade ediyordu.⁴⁹ Dilekçe sahipleri de akşam vakti yaklaştığında, mahallenin kadın ve erkeklerinin bekârların mıntıkasında dolaşmaktan çekindiğini özellikle belirtir. Bir diğer deyişle, gündüz olduğu sürece, bu bölgeler geçiş için yeteri kadar güvenliydi. Buraya “muteber insanların” girmesini engelleyen şey karanlıktı. Bu dilekçenin ortaya çıkardığı tablo kabaca gündüz gece değişimine tekabül eden sosyo-mekânsal bir meddücezir ve akıştı: Karanlık çökerken gayrimeşru faaliyetler içerilerden sokaklara taşıyor ve buraları bir tekinsizlik ve ahlaksızlık âlemine çeviriyordu. Böyle durumlarda da mahalle toplulukları mahkemeye başvuruyordu.⁵⁰

bir benzeri için bkz. Marinos Sariyannis, “Neglected Trades: Glimpses into the 17th-Century Istanbul Underworld”, *Turcica*, 38 (2006), 169.

⁴⁸ Mirzazade Salim, *Tezkire-i Salim*, 300, 467.

⁴⁹ Örneğin bkz. Kal'a (ed.), *İstanbul Ahkam Defterleri*, 1: 191, R 1158'in başlangıcı (Mayıs 3–12, 1745); s. 247, B 1159'un ortası (30 Temmuz – 8 Ağustos 1746; s. 253, tarihsiz, 1159 (1746); s. 291, C 1161'in ortası (8–17 Haziran 1748); s. 345, B 1164'ün sonu (14–24 Haziran 1751). Kroniklerin örnekleri için bkz. Faik Reşit Unat (ed.), *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943), 26; Şem'dânî-Zâde, *Mür'it-Tevârih*, 61.

⁵⁰ Câbi Ömer Efendi, *Câbi Târihi*, 2: 761.

Üsküdar'da ve kentin diğer yerlerinde, içki yuvaları aynı zamanda fuhuş merkezleriydi. Zarinebaf, bu bölgeleri “kırmızı fenerli mahalleler” olarak adlandırır. Kentsel altsınıfların 18. yüzyılda genişlemesinin genellikle kendilerini geçindirecek imkânları olmayan bekâr kadınlar olan Müslüman fahişelerin sayısında da dramatik bir artışa yol açtığını ifade eder. Fuhuşun bu sınırlı mahallelerin dışına taşması bu bağlamda gerçekleşmiştir.⁵¹

Hem fahişeler hem de müşteriler topluluk gözetiminden kaçmak istediklerinden yerleşim bölgelerindeki fuhuş karanlığa çok daha fazla bağlıydı. Örneğin 1741'de Üsküdar'daki Solak Sinan Mahallesi'nden insanlar yerel mahkemeye her biri her gece 3 ilâ 5 arasında fahişe çalıştıran birkaç kerhanecinin mahallede iş tuttuğu yönünde bir şikayette bulunmuşlardı. Bu mekânlar eşkıyaları cezbediyordu ve “her çeşit günahın” mevziisiydiler. Diğer benzer davalarda olduğu gibi, davacılar söz konusu kişilerin mahalleden gönderilmesini talep ediyorlardı.⁵²

Benzer bir şekilde Üsküdar Mahkemesi'ne Mart 1748'de getirilen bir başka dava da karanlığın saklanabilirlik peşinde olanlara sunduğu faydaların yanı sıra bir sığınak olarak kısıtlarını da gösterir. Bu kayda göre, “eşkıyalar ve hırsızlar” Üsküdar'da dolaşmakta olduğundan kıdemli bir subayın öncülük ettiği bir bostancı kuvvetinin sokaklarda geceleyin devriye gezmeye, insanlara güvenlik ve barış sağlamaya gönderilmişti. Mahalle sakinleri bostancıları her türlü fesaddan sorumlu olan eşkıyanın Antakyalı el-Hacc Ahmed olduğu yönünde bilgilendirilmişti. Ahmed mahkemeye çıkarılmış

⁵¹ Konut sakinlerinin mahkemeye yaptığı itirazın başka bir örneği için “gece gündüz” faaliyet gösteren meyhaneler bkz. S 1165'in başlangıcı (20-29 Aralık 1751) tarihli davalar Kal'a, İstanbul Ahkam Defterleri, ii, 26-27. Aşağıda daha fazla örnek verilmiştir.

⁵² Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 100-101. Gece vakitlerinde meyhanelerdeki fuhuş üzerine bkz. Sariyannis, “Prostitution in Ottoman Istanbul”, 51, 55, 58. Kasabanın çeşitli halka açık alanlarında tutuklanan fahişeler hakkında bkz. Hamadeh, “Mean Streets”, 265-266.

ve mahalleliler kendisinin bir diğer mahalleden atılarak bu mahalleye yeni geldiği yönünde ifade vermiştir. *Ehl-i ırz kıyafetinde* gezen Ahmed, esasında fahişelerle “fesadlığa giriyor” ve mahallenin güvenliğini tehlikeye atıyordu. Sonraki gün Ahmed firar edince mahalleliler Ahmed’in evinin satılması ve geri dönmesine müsaade edilmemesi talebinde bulundu.⁵³ Bu dışarıdan olana yönelik olağan bir grup eylemi olarak görünse de mahalle sakinlerinin sanığın saygın görünmek için bir çaba sarf ettiği yönündeki iddiası önemlidir. Fahişeleri gece getirdiği açıkça söylenmese de devriyenin insanların güvenliğini sağlamak amacıyla mahalleye geceleyin gönderilmesi Ahmed’in ancak karanlık çöktükten sonra tebdilini bir kenara atıp pezevenklik yapmaya başladığı imasında bulunuyordu.

Kısacası fesad ve fesadla ilişkilendirilen nüfus hem mekânsal hem de zamansal olarak marjinalleştirildiler. Yerleşim bölgelerinden uzaklara gönderildiler (ve geri dönmeye devam ettiler), gündüzden geceye itildiler. Fakat gece nüfusunda kentsel alt sınıfların öne çıkması gecenin çekici gücüyle de kavranabilir: gece yalnızca eğlence değil, çok da fazla seçeneği olmayan insanlara gündüz çok mümkün olmayan geçim imkânları da sunuyordu.

İş Geceleri

İnsanların çoğu yataklarında uzanırken, bazıları geçimlerini sağlamak için dışarıdaydı. İstanbul gibi büyük bir kentte, bu kimselerin sayısı muhtemelen binlere ulaşıyor, hatta Kudüs gibi küçük bir kentte dahi böyle düzinelerce insan bulun-

⁵³ Geçgil, “Uskudar at the Beginning of the 18th Century”, 235. Daha fazla örnek için bkz. Kal’a, *İstanbul Ahkam Defterleri*, 1: 191, R 1158’in başlangıcı (3–12 Mayıs 1745); s. 253, tarihsiz, 1159 (1746); s. 291, C 1161’in ortası (8–17 Haziran 1748). Muzaffarova, “Üsküdar Kadılığı”, 41, 57, 67. Gece vakitlerinde fahişe vakalarının daha fazla örneği için bkz. Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 86–91, 108; Sariyannis, “Prostitution in Ottoman Istanbul”, 51.

yordu.⁵⁴ Başka bölgeler ve dönemlere dair gerçekleştirilen araştırmaların gösterdiği üzere, gece vardiyasını üstlenmek durumunda bırakılanlar genellikle daha iyi iş imkânı olmayan kent yoksulları ya da toplumsal açıdan marjinal olan gruplardı.⁵⁵ 1980'lerden bu yana yürütülen araştırmalar geceleyin çalışmanın çoğunlukla yapay aydınlatmaya maruz kalınması sebebiyle hastalık oranını artırdığını gösteriyor.⁵⁶ Osmanlı İstanbulu'nda ve Kudüs'te de gece çalışmak zorunda bırakılanlar temel sosyal haklardan yoksun olanlardı.

İstanbul'da gece işçilerinin en büyük gruplarından birini balıkçılar oluşturunuyordu. Kentteki balıkçıların çoğu Boğaz'daki köylerde yaşayan gayrimüslimlerdi. Çoğu yoksuldu.⁵⁷ Kendi aralarında, sahip oldukları imkânlar, balık tutma yöntemleri, av bölgeleri ve odaklandıkları türler bakımından önemli ölçüde farklılaşıyorlardı. Gece, gündüzün sunamadığı balık tutma imkânları sunardı. Bu fırsatlardan istifade etmek, gelgitlerin, akıntıların ve dalgaların gündelik döngülerinin yanı sıra, bazı balık topluluklarının uyanıklık ve uyku döngülerine dair bilgi sahibi olmayı gerektirirdi. Örneğin Karadeniz'den Marmara Denizi'ne doğru akan güçlü bir alt akıntı, tam tersi yönde giden daha güçsüz bir alt akıntı bulunmaktadır. Bu sulardan geçen denizcilerin iyi bildiği üzere, daha yerel ve daha güçlü karşı akıntılar ve girdaplar vardır.⁵⁸ Örneğin Galata ile Defterdar Burnu arasında hareket eden yerel bir karşı akıntı öğleden sonraları zirve yapar ve akşamın geç saatlerinde dinginleşir.⁵⁹ Rüzgarlar da deneyimsiz olanlara

⁵⁴ Kılıç, "1158–1159 (1745–1746) Tarihli Üsküdar Sicili", 51–52.

⁵⁵ Erken modern Avrupa kentleri için bkz. Ekirch, *At Day's Close*, 155–184.

⁵⁶ Melbin, *Night as Frontier*, 55; Ekirch, *At Day's Close*, 158–160. Yakın zamanlarda gecenin kolonileşmesi üzerine ayrıca bkz. Gwiazdzinski, *La Nuit*.

⁵⁷ Literatürün analizi için bkz. YongMin Cho vd., "Effects of Artificial Light", 1294–1310. Meslekten olmayanlar için iyi tartışma için bkz. Bogard, *The End of Night*, 93–124.

⁵⁸ Nejdert Ertuğ, *Osmanlı Döneminde İstanbul Balıkçıları* (İstanbul: Kitabevi, 2015), 25; Minna Rozen, "Boatmen's and Fishermen's Guilds in Nineteenth-century Istanbul", *Mediterranean Historical Review*, 15 (1) (2000), 84.

⁵⁹ Alan R. Longhurst, *Ecological Geography of the Sea* (SanDiego: Academic Press,

ciddi bir güçlük çıkarabilir. Lodos olarak bilinen ve Ekim'den Nisan'a kadar aralıklı olarak esen güneybatı rüzgarı o denli güçlüdür ki yeterince uzun estiğinde Boğaz'daki yüzey akımını tersine çevirerek denizcileri ciddi şekilde tehlikeye atabilir. Lodos genellikle geceleri sakinleşir ve denizcilerin açılmasını mümkün kılar.

Gece balıkçıları biyolojik saatlerini bu fiziksel ve biyolojik döngülere göre ayarlamak durumundaydılar. Örneğin gecenin karanlığı, az rüzgar ve dingin su gerektiren gece balıkçılığı yöntemlerinden bir tanesi sığ suda uyuyan balıklara sessizce yaklaşarak onları zıpkınlamaktır.⁶⁰ Daha karmaşık –ve pahalı– olan bir gece balık tutma yöntemi ise ışık (genellikle bir meşale ya da teknenin pruvasına asılı bir fener) ile cezbedilen balıkları akabinde zıpkınlamaktır. Gözlemciler bilhassa bu yöntemin kârlı bir balık avlama yöntemi olduğunu ifade eder. 1830'ların sonlarında bir yazarın da ifade ettiği gibi, “geceleynin sular, çeşitli labirentlerde yüzen pek çok ışıkla kaplıydı.”⁶¹ Olta balıkçılığı da –karanlıkta balıkları cezbedebilmek için cıvayla ovulmuş olta uçlarıyla– geceleynin hem kıyıdan hem de derin sularda uygulandı.⁶²

Genel olarak balıkçılık, bilhassa da gece balıkçılığı, yalnızca akıntıları değil mevsimleri ve balık popülasyonlarının göç örüntülerini takip etti. Örneğin yaz sonu ve sonbaharda uskumru, kalkan, palamut, lüfer ve benzerleri gibi balık türleri daha soğuk olan Karadeniz'den daha sıcak olan Marmara'ya doğru Boğaz boyunca göç ederdi.⁶³

Yalnızca kentin balık arzının bir kısmı değil, et arzı da

1998); James Tuckey, *Maritime Geography and Statistics, or a Description of the Ocean and Its Coasts, Maritime Commerce, Navigation Etc.*, C. 2 (London: Black, Parry and Co., 1815), 371.

⁶⁰ Ertuğ, *Osmanlı Döneminde*, 86.

⁶¹ Suraiya Faroqhi, “Fish and Fishermen in Ottoman Istanbul”, *Water on Sand: Environmental Histories of the Middle East and North Africa*, Alan Mikhail (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 2012), 94–95.

⁶² Faroqhi, “Fish and Fishermen”.

⁶³ Mackridge, “The Delights of Constantinople”. 63

gece çalışmaya bağlıydı. Et, İstanbul'daki mezbahalardan, etin hem İslami hem de Yahudi inancında yenmesi yasak olan belirli yağlardan ve sinirlerden temizlendiği ve “arındırma” olarak bilinen bir süreçten geçtiği kasap dükkânlarına gelirdi. Düşük ücretli bu iş geceleyin, aynı zamanda eti de tartan, “kanadar”lar tarafından yerine getirilirdi.⁶⁴ Fırınlarda ekmekleri sabaha hazır edebilmek için gecedan çalışmaya başlardı. Bir diğer düşük ücretli meslek olan külhanlar da hamamları sabah erken gelecek müşteriler için ısıtmak üzere geceleyin çalışırdı.⁶⁵ Geceleyin ya da en azından akşamları, çalışmak zorunda olan bir diğer grup insan da evde çalışan hizmetçiler ve kölelerdi. Karanlık çökünce büyük özen isteyen mumlar ve fenerlerle ilgileniyor, ev işleriyle uğraşüyor ve getir götür işlerini yapıyorlardı.⁶⁶ En azından Kudüs'te değirmenciler de hava karardıktan sonra çok yoğun çalışıyordu.⁶⁷

Bir de insanları gece istihdam eden “güvenlik sektörü” vardı. Mahalle toplulukları tarafından tutulan yeniçeriler ve mahalle bekçilerinin çok bir kazanç ümidi yoktu. Örneğin Tophane'de devriye gezmekle görevli olan kişiler 1792'de aylık 100 kuruş kazanıyordu ki bu aynı yıl İstanbul'daki vasıfsız işçilerin ortalama ücretinin yüzde 60'ından daha azdı.⁶⁸

⁶⁴ Recep vd., İstanbul Kadı Sicillleri, 518. “Arındırma” ve “kanadar” üzerine bkz. Minna Rozen, “A Pound of Flesh: The Meat Trade and Social Struggle in Jewish Istanbul, 1700–1923”, in *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, Suraiya Faruqi ve Randi Deguilhem (ed.) (London: I. B. Tauris, 2005), 200.

⁶⁵ Fırınlara dair bkz. Barnay, Yehudey ‘erets-yisra’el ba-me’ah ha-18. Be-hasut “peqidey Qushta”, R. Eshel (ed.) (Jerusalem: Yad Yitshakq Ben-Tsevi, 1982), 206. Ayrıca bkz. Peirce, *Morality Tales*, 171. İstanbul'daki hamamlar üzerine bkz. Nuri, Mecelle, C. 1 (2. bölüm), 914, n. 70.

⁶⁶ D’Ohsson, *Tableau général*, C. 4, 241. Getir götür işleri üzerine bkz. Develi, *Risâle-i Garîbe*, 43. Fener ve mumların bakımı hakkında bkz. 5. Bölüm.

⁶⁷ Cohen, Simon-Pikali ve Ginio, *Yehudim be-beyt ha-mishpat: ha-me’ahha-tesha’-esreh*, 237.

⁶⁸ Bkz. BOA, C.DH 16/751, 27 L 1206 (18 Haziran 1792). 100 guruş, 1.200 akçeye tekabül etmekte ve her ay gece sayısına bölündüğünde gecelik 40 akçe vermektedir. Vasıfsız bir işçi, bir iş günü için yaklaşık 68 akçe kazanabilirdi. Bkz. Şevket Pamuk, *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler 1469–1998* (Ankara: Devlet İstatik Enstitüsü Matbaası, 2000), 72. 16. yüzyılda

1695'ten 1696'ya kadarki bir kararnameye göre mahalle bekçileri çoğunlukla emekli ve yaşlı kişilerden oluşuyordu. Bu da düşük ücretin bir diğer göstergesiydi.⁶⁹ En azından geç 19. yüzyılda, doğu Anadolu'dan gelen göçmenler bu grubun çoğunluğunu oluşturunuyordu.⁷⁰ Düşük ücretler göz önünde tutulduğunda, 18. yüzyılda da bu işi göçmenlerin yaptığı varsayımında bulunmak mantıksız olmayacaktır.

Son olarak, aşçı ve garson istihdam eden yüzlerce işletmesiyle "gece hayatı" sektörü vardı. Bazı işletmelerde müzik ve dans performansları bile bulunuyordu. Fahişeler meyhanelerin arka odaları ve etrafı ile çarşı, han ve özel konutlarda çalışıyordu.⁷¹ Aşağıda da gösterildiği üzere, bu sahne epeyce genişti; hava kararınca doğaçlama meyhanelere, kumar ve içki yuvalarına dönüşen, kahvehanelerden manavlara pek çok yasal işletmeyi de barındırıyordu. Dolayısıyla bu devasa eğlence sektörü mütevazı durumdaki yüzlerce insana destek oluyordu. Bazı kimseler hem gece hem gündüz iş yapıyordu. Örneğin, çoğu genç yoksul göçmen olan *dellaklar* [tellaklar] akşamları fahişelik yapıyordu. 1686'dan bir el yazması İstanbul çevresindeki 408 hamamda bu şekilde 2321 genç erkeğin varlığından söz eder. Bu gençlerin bazıları, tek bir münasebet için 70-100 akçe, tüm gece için *döşek yoldaşı* olarak tutulduklarında ise 300 akçeden fazla talep ediyorlardı.⁷² Bu, el yazmasının yazıldığı dönemdeki bir vasıfsız işçinin günlük maaşının yaklaşık 15

Kudüs'teki gece muhafızları üzerine bkz. Cohen ve Simon-Pikali, *Yehudim be-beyt ha-mishpat: ha-me'ah ha-shesh-esreh*, 52-60.

⁶⁹ Kararnamenin tamamı için Ergin, "Tenvirat", 965.

⁷⁰ Noémi Lévy, "Yakından Korunan Düzen: Abdülhamid Devrinden II. Meşrutiyet Dönemine Bekçi Örneği", *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza* (18.-20. Yy.), 141-142.

⁷¹ Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 100-101. Gece vakitlerinde meyhanelerdeki fuhuş üzerine bkz. Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul", 51, 55, 58. Kasabanın çeşitli halka açık alanlarında tutuklanan fahişeler hakkında bkz. Hamadeh, "Mean Streets", 265-266.

⁷² Derviş İsmail, *Dellaknâme-i Dilküşâ*, şuradan alıntılanmıştır: Murat Bardakçı, *Osmanlı'da Seks: Sarayda Gece Dersleri* (İstanbul: Gür Yayınları, 1992), 88-102. Alıntılanan rakamlar Yemenici Ali (89-90) ve Kız Softa'nın (92-93) hesaplarından alınmıştır.

katından daha fazlaydı.⁷³ Yazarın kendi döşek yoldaşlarını özellikle çekici kılmaya çalıştığını varsaysak dahi, fahişeliğin genç yoksul erkeklere başka koşullarda elde edemeyecekleri bir gelir sunduğu şüphesizdir. Kısacası, kente göçün “geceye göç”le kısmen örtüştüğü söylenebilir. Ya da bir diğer deyişle, kente göçenlerin yerleşik nüfusun elde etmek istemeyeceği iş imkânlarından ötürü gece dışarıda olma ihtimali daha yüksekti. Esasen, geceleyin çalışmakla karanlıkta zevk peşinde koşmak çeşitli açılardan ilişkiliydi. İlk olarak, içki yuvaları seyyarların çoğunun iş bulduğu su kıyısındaki mahallerdeydi. İkincisi, bazısının zevki diğerinin işiydi ve üçüncü olarak bu ikisi birbirini dışlamıyordu. Geceleyin çalışan insanlar aynı zamanda gayrimeşru eğlence faaliyetleriyle de ilişkilenebilirdi. Örneğin gece balıkçıların işten önce ya da sonra içki içtiğini ya da yeniçerilerin devriyeleri sonrasında (ya da sırasında) bir geneleve gittiğini ya da görevdeyken içki içtiğini hayal edebiliriz. En nihayetinde onları kim alıkoyabilirdi?

Kent Gecelerinin En Yırtıcıları

Genel olarak ordu, özel olarak da yeniçeriler, yalnızca –tahmin edildiği üzere– düzeni tesis etmekle görevli birim olduklarından ötürü değil, aynı zamanda da üyeleri sıklıkla düzeni yıkmaya giriştiği için de erken modern Osmanlı gecelerine ilişkin gerçekliklerin merkezindeydiler. 17 ve 18. yüzyıllar süresince, yeniçerilerin safları askerî ihtiyaçlar, iktisadi dinamikler ve seçkinler arası rekabetten ötürü önemli ölçüde kalabalıklaştı. 18. yüzyıla dair tahminler, İstanbul’da yalnızca birkaç bini ana

⁷³ İstanbul’daki vasıfsız işçilerin o yılki ortalama ücretleri için bkz. Pamuk, İstanbul ve Diğer Kentlerde, 70. Dellaknâme-i Dilküşâ ve bu oğlanlar ile onları yeniçeri hamileri arasındaki ilişkilerin analizi üzerine daha fazlası için bkz. Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows”, 126–127. Hamam tellakları için ayrıca bkz. Ergin, “The Albanian Tellâk Connection”.

kışlada ikamet eden 20 bin yeniçeriye atıfta bulunur.⁷⁴ Daha evvel devşirme sistemiyle toplanan askerlerin yerini giderek Müslümanlar almaktaydı. Yeniçeri statüsü çeşitli ayrıcalıklar, topluluk koruması ve dayanışması ile göz ardı edilemeyecek bir prestiji de beraberinde getirdiğinden kentte yaşayanlar ve göçmenlerin çoğu kendilerini bu birlikle ilişkilendirmeye çalışıyordu. Yeniçeriler, sıradan insanların askerî sınıfa “sızması” için temel yollardan biri oldu ve bu hâliyle yönetici elitele tebaa arasındaki ayrımın kendisine meydan okudu.⁷⁵ Ayrıca, alay hazinesinden zanaatkarlar için borç alarak, *esamelerini* halka satarak ve koruma sunarak yeniçeri olmayanları birliğe etkili bir şekilde eklemiyorlardı.⁷⁶

Aynı zamanda, safların kalabalıklaşması ve madeni paranın devalüasyonu sebebiyle, yeniçerilerin gerçek ücretleri azalıyor ve giderek daha fazla yeniçeri zanaatkarlıkla, ticaretle ve girişimcilikle uğraşmak durumunda kalıyordu. Ek olarak, evvelki dönemlerde evlenmelerine müsaade edilmeyen yeniçeriler yerellerle evlenmeye, dolayısıyla da kent nüfusuyla daha fazla entegre olmaya başladı.⁷⁷

⁷⁴ Bu rakamlar üzerine kısa bir tartışma için bkz. Başaran, *Selim III*, 120–121.

⁷⁵ Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 175–190, 199–212; Aysel Danacı Yıldız, *Crisis and Rebellion in the Ottoman Empire: The Downfall of a Sultan in the Age of Revolution* (London: I. B. Tauris, 2017), 57; Başaran, *Selim III*, 116–126. Yeniçerilerin grup dayanışması üzerine bkz. Kadir Üstün, “The New Order and Its Enemies: Opposition to Military Reform in the Ottoman Empire, 1789–1807” (doktora tezi, Columbia Univesity, 2013), 159–160.

⁷⁶ Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, 204–212; Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 57–59. Yeniçerilerin diğer sosyoekonomik gruplarla etkileşimi için bkz. Üstün, “The New Order”, 173–184.

⁷⁷ Yeniçeri ve loncaların kaynaşması ve yeniçerilerin kent ekonomisine ve topluma entegrasyonu üzerine bkz. Cemal Kafadar, “Janissaries and Other Riffraff of Ottoman İstanbul: Rebels without a Cause?”, *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, Baki Tezcan, Karl K. Barbir (ed.) (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 118–122; Cemal Kafadar, “On the Purity and Corruption of the Janissaries”, *Turkish Studies Association Bulletin*, 15(2) (1991), 273–280; Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century İstanbul: Fluidity and Leverage* (Lieden: Brill,

Bu eğilimler tüm birliği etkilemiş olsa da yeniçerilerin pek de yekpare bir topluluk olmadığı ifade edilmelidir. Kıdemli bazı yetkilileri bir servet kazanırken, daha fazla sayıdaki yeniçeri orta sınıfa mensup olarak değerlendirilebilirdi. Fakat 18. yüzyılda, yeniçeri maaşları kıt kanaat bir yaşam sürmeye dahi yetmiyordu ve sahte yeniçeriler (yani yeniçeri statüsünü edinmiş ya da satın almış olup hiç sefere çıkmamış olanlar) çok düşük ücretteki işlerde çalışmaya mecbur kalmışlardı. Esasında kent yoksullarının bir parçası olarak sayılabilirlerdi.⁷⁸

Bu gibi mekanik sosyoekonomik tanımların ötesinde, zanaatkarlar ve yeniçeriler özünde farklı olan bu iki topluluğu bir araya getiren bir toplumsal ve kültürel dünyayı paylaşıyorlardı. Esasında birlikler tıpkı loncalar gibi örgütlenmişti.⁷⁹ Alt kademeler kentsel alt sınıfların dünyasına çok daha yakındı ve onlarla yaşama ve çalışma mekânları ile değer ve normları paylaşıyorlardı.⁸⁰ Kısacası, yeniçeriler dışlayıcı bir savaş gücünden içerici bir statü topluluğuna ya da bir “siyasi baskı topluluğu” ile kendi kimliğine, birlik duygusuna ve ayrıcalıklarına dört elle sarılan bir sendikanın kesişimine dönüştü. Tüm bu süreçler bir araştırmacının tanımladığı şekliyle “yeniçerilerin proleterleşmesi ve kent yoksulları ya da orta sınıflarının askerîleşmesi”ne yol açtı.⁸¹

2004), özellikle 132–143; Gülay Yılmaz Diko, “Blurred Boundaries between Soldiers and Civilians: Artisan Janissaries in Seventeenth-Century Istanbul”, *Bread from the Lion's Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities*, ed. Suraiya Faruqi (New York: Berghahn Books, 2015), 175–193; Ali Yaycıoğlu, “Guarding Traditions and Laws –Disciplining Bodies and Souls: Tradition, Science, and Religion in the Age of Ottoman Reform”, *Modern Asian Studies*, 52(5) (2018), 1550–1551; Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, 202–204.

⁷⁸ Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 179–180.

⁷⁹ Yaycıoğlu, “Guarding Traditions”, 1550.

⁸⁰ Shirine Hamadeh, “Invisible City: Istanbul's Migrants and the Politics of Space”, *Eighteenth Century Studies*, 50(2) (2017), 180–181.

⁸¹ Yeniçerilerin ayrıcalıkları ve kolorduya katılma teşvikleri hakkında bkz. Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, 204–212. Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 96–99. Alıntı, s. 97. “Siyasi baskı grupları” için bkz. Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, 182–184.

Bu gruplar yalnızca toplumsal ya da siyasi olarak istikrarsız değillerdi. Yüzyıl süresince seçkinlerin ve genel nüfusun bazı kesimlerinin giderek ortodokslaştığı düşünüldüğünde dinî açıdan da şüphelilerdi. Yeniçeriler toplumun alt kesimleri arasında da oldukça ilgi gören, makbul kabul edilen inanca karşıt olan Bektaşî düzenle resmî olarak ilişkiliydiler.⁸² Hatırlanmalıdır ki gece, hâkim söylemce karşıt grupları itibarsızlaştırmak ve onları yalnızca dinî aykırılıklarla değil, aynı zamanda cinsel sapkınlıklarla da suçlamak için kullanılıyordu.

Egemen söyleme rağmen, yeniçerilerin esasında karanlık- la yine de bir sorunu yoktu. Sayıca çoktular, örgütlüydüler ve kendilerini erken modern gecenin çeşitli tehlikelerinden koruyabilecek bir topluluk dayanışmasına sırtlarını yaslayabiliyorlardı. Son olarak da silahlıydılar, silah kullanmakta yetkindiler ve kaba kuvvet kullanmaktan imtina etmiyorlardı. Bu eğilimler geceyle sınırlı değildi,⁸³ fakat bunların hava karardığında resmî gözetim iyice azaldıktan sonra arttığı görülüyor. Yeniçeriler bu zayıflayan gözetimden istifade ediyor ve bu durumu saraya karşı komplo kurmak ve sarayın politikalarını alt üst etmek için kullanıyordu. Bir diğer deyişle, gece yeniçerilere *siyasi* olarak da hizmet ediyordu.⁸⁴ Burada, daha çok karanlığın yeniçerilerin âlem yapmasına nasıl

⁸² Halil İnalcık, 19. yüzyılın başlarında başkentin nüfusunun yaklaşık beşte birinin Bektaşîlerle ilişkilendirildiğini söyler. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire; the Classical Age, 1300–1600* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1973), 199. Butrus Abu-Manneh, “Between Heterodox and Sunni Orthodox Islam: The Bektaşî Order in the Nineteenth Century and Its Opponents”, *Turkish Historical Review*, 8(2) (2017), 210–212, 218; Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 188–191. Yeniçeri kültürüne, ortodoks olmayan hatta karşıt eğilimleri de dâhil olmak üzere bir bakış için bkz. Elif Sezer Aydın, “Unusual Readers in Early Modern İstanbul: Manuscript Notes of Janissaries and Other Riff-Raff on Popular Heroic Narratives”, *Journal of Islamic Manuscripts*, 9(2–3) (2018), 109–131.

⁸³ Yeniçeri ve çete bağlantılı şiddet üzerine bkz. Zarinbaf, *Crime and Punishment*, 119–121.

⁸⁴ Bu konu, 7. Bölüm’de detaylı şekilde tartışılmıştır.

müsaade ettiğine ve âlem yaparken şiddetle nasıl doğaçlama ilişkilendiklerine odaklanacağım.

Vakanüvis Esad Efendi'ye göre maaş gecelerinde yeniçeriler ikindiden sabaha kadar sokaklarda dolaşüyor, “muteber insanları” sarhoş bağırtılarıyla rahatsız ediyorlardı. Kışlarında paralarını almak için toplanıp her çeşit “yasak eğlence ve eylemlere” (*enva- melahi vü menahi*) girişiyorlardı.⁸⁵ Bu durum Cabi tarafından da desteklenmiştir.⁸⁶ Birliğin bir diğer düşmanı, devlet adamı ve vakanüvis Ahmed Vasıf (ö. 1806) yeniçerilerin asiliklerini, ahlaki yozlaşmalarını ve aykırı eğilimlerini aynı potaya koymuştu. Yeniçerilerin kahvehane, meyhane ve genelev gibi şaibeli yerlerde topladıklarını ifade ederek suçlamalarına devam ediyordu: “Bu sapkın ırk görünüşte Müslümandır, fakat bunların dinî saflığa dair en ufak bir fikri dahi yoktur. Bunlar esasında bakkal, kayıkçı, hamal, kahvehane bekçisi ve benzer insanların oluşturduğu bir topluluktur.”⁸⁷

Sıvazi Mustafa Ağa 1808'in Kasım sonunda yeniçeri ağası olarak atandığında, adamlarını toplayarak yeniçeri davranışına dair çok şey anlatan sert bir uyarı yaptı: bağırان, hançer çeken, kapı kıran ya da meyhanede birilerine vuran her kimse 4.5 kuruşluk bir cezaya çarptırılacaktı. Ayrıca adamlarına sahip çıkmayan komutanların da görevden alınacağı uyarısında bulundu. Yeni Ağa, uyarılarla yetinmedi ve “subayların kusurlu davranışlarını gece gündüz” kontrol etti.⁸⁸ Fakat gece gerçekleşen itaatsizlikler, kargaşalar ve askerî

⁸⁵ Es'ad Efendi, Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair), ed. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi, 2005), 115.

⁸⁶ Câbî Ömer Efendi, Câbî Târihi, I, 409–410.

⁸⁷ William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia: With Various Political Observations Relating to Them* (London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1820), 219–221. Wilkinson'ın kitabı bir “Çelebi Efendi”ye atfedilen “The Final Word to Refute the Rabble” adlı bir risalenin çevirisini de içeriyor. Akademisyenler eserin müellifini tartışıyorlar ama tarihçi Ethan Menchinger'e göre eser, Ahmed Vasif tarafından yazılmış. Bkz. Ethan L. Menchinger, *The First of the Modern Ottomans: The Intellectual History of Ahmed Vasif* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 268–276.

⁸⁸ Câbî Ömer Efendi, Câbî Târihi, I, 338–339.

birimler arasındaki çatışmalar defaten kayıplara yol açarak devam etti.⁸⁹ Şiddeti ateşleyen, genellikle fahişelerle ilgili çatışmalardı.⁹⁰ Bu olaylar yalnızca düşman vakanüvislerce değil, resmî yazışmalarda ve dönemin diğer kaynaklarında da kaydedilmiştir.⁹¹

Tüm bu olaylar kentin gece ekolojisinin gündüzünkine göre çok daha vahşi olduğunu gösterir. Cesaret edip kendini geceye atan herkes, kendini savunacak kadar güçlü ya da hayatta kalabilmek için başkalarına güveniyor olmalıydı. Bir başka ifadeyle gece, herkese eşit derecede açık olan pastoral bir sığınak değildi.⁹² Gecede daha çok gündüz daha az imkâna sahip olanlar yaşıyordu ve kaba kuvveti etkin olarak kullanabilenlerin tahakkümü vardı.

Fakat karanlığın yalnızca kentsel alt sınıflara ve bu sınıf içinde tamamen asimile olmuş yeniçerilere hizmet ettiğini düşünmek büyük bir hata olur. Karanlık, yasal işletmelerini geçici koltuk meyhanelerine ve genelevlere çevirerek biraz kazanç elde etmek isteyen toplumun “namuslu” üyeleri ile ahlaksızlığın azıcık keyfini çıkarıp sabah namazında vakitlice evlerine ve gündelik itibarlarına dönmek isteyen kişiler için de eşit derecede önemliydi.⁹³

⁸⁹ Örnekleri için bkz. Câbî Ömer Efendi, I, 369–371, 437–438, 469, 491, 570, 572; II, 761–762, 821, 829.

⁹⁰ Yeniçeriler arasında fahişeler yüzünden çıkan iki büyük gece kavgası, Ocak 1809’da çok sayıda ölüme neden oldu. Bkz. Câbî Ömer Efendi, I, 380, 385. Farklı askerî birimlerin üyeleri arasında gece kavgaları için bkz. Câbî Ömer Efendi, 437–438, 469; II, 821, 829.

⁹¹ BOA, HAT 341/19504, 29 Z 1234 (19 Ekim 1819); BOA, HAT 1164/46058, 29 Z 1235 (7 Ekim 1820); BOA, HAT 525/25660, 29 Z 1238 (6 Eylül 1823); Selim Karahasanoğlu, Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzade Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711–1735) Üstüne Bir İnceleme (İstanbul: Türkiye Bankası Kültür Yayınları, 2013), 191–192. Yaygın şiddet olaylarının daha fazlası 7. Bölümde tartışılıyor.

⁹² Peter Baldwin, 19. yüzyıl Amerikan şehirleriyle ilgili olarak benzer bir iddiada bulunuyor. Bkz. *In the Watches*, 6.

⁹³ Rudi Matthee, İstanbul’daki Müslümanlar arasında içki içmenin “gizemli” bir şekilde yapıldığına dikkat çeker fakat bu açıdan gecenin önemini gözden kaçırdı. Rudi Matthee, “Alcohol in the Islamic Middle East: Ambivalence and Ambiguity”, *Past & Present*, 222(9) (2014), 100–125.

Gizli Saklı

İstanbul'da 19. yüzyıl ortalarında üç yıl geçirmiş bir İngiliz görevlisi olan Charles White, karanlığın saygınlıklarını yitirmeden gayrimeşru işlere girişmek isteyenlere nasıl hizmet ettiğini anlatır. Boğaz kıyısındaki eğlenceleri tasvir eden White, buradaki kişiler aşırıya kaçmadan “sigara içmekle, sohbet etmekle, tespah çekmekle, kavun yemekle, kahve ya da su içmekle yetiniyordu. Fakat gece etraflarını bir perdeyle çevrelediği ve meraklı gözler artık onların yaptıklarını izleyemedikleri vakit, ruha hitap eden bir ziyafet değilse bile şaraplar akmaya başlıyordu” der.⁹⁴

Aynı mantık kent içinde içmek için de daha kuvvetli bir biçimde geçerliydi. Boğaz kıyılarında gündüz bile meraklı gözlerden kaçmak söz konusuysa, kentin içinde bu imkânsızdı. Yalnızca karanlık bu gizliliği sağlayabilirdi. Tarihçi Reşad Koçu'ya göre yalnızca gayrimüslimlere hizmet etmesi beklenen ruhsatlı meyhaneler öğleden sonra geç bir saatte açılmış olsa bile bu müesseselerde bile iş ciddi olarak ancak akşamları başlardı. Koltuk olarak bilinen (aşağıda da gösterildiği gibi sayıca oldukça fazlaydılar) ruhsatsız meyhaneler sadece hava kararınca işlerdi. Bu mekânlar yalnızca kent yoksullarını değil, aynı zamanda evde içmek ya da dışarıda içerken görünmek istemeyen “muteber” insanları da cezbediyordu. Orada, “herkesin gözünden uzakta, iki üç duble rakılarını, bir iki kadeh şaraplarını içer, ağızlarını silip evlerine dönerlerdi.”⁹⁵

“Muteber” insanların karanlıkta saklanması elbette ki bir 19. yüzyıl yeniliği değildi. Önde gelen Osmanlı bilim insanı Kâtip Çelebi (1609-1657) karanlığın bir perde gibi nasıl kullanılabileceği hususunda netti:

Nihayet gece dönüp sana gelince ve rakiplerin gözleri kapandı; zaman arzuladığın şeylerle geceyi aldat; çünkü gece,

⁹⁴ White, *Three Years*, 3:101

⁹⁵ Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler*, 15-16, 33-34, 45, 48.

zeyreklerin gündüzüdür. Senin abdestinde, namazında sandığın nice kimseler vardır ki, geceyi şaşılacak işlerle karşılar. Gece, onun üzerine örtülerini çekmiştir de, o bu geceyi ihtiraslarla, ayş ü nûş içinde geçirir. Halbuki ahmakın yiyip içmesi, eğlenmesi meydandadır; bütün düşmanları ve rakipleri onu kovalar durur.⁹⁶

Yazar, kişinin arzularını geceye saklamasında herhangi bir beis görmüyor. Aksine, görgülü bir insanın (*adıb*) yapması gereken budur. Kaldı ki “gece kendilerini böyle örtüp gizlediğinde” ve rakiplerinin gözleri artık onları görüp zarar veremeyecek olduğunda dindar görünenlerin de yaptığı şey budur.

Tıpkı “muteber” insanların “ahlaksız” tercihlerini geceye saklaması gibi muteber iş yerleri de ahlaksızlıktan elde ettikleri geliri saklıyorlardı. 1812 ve 1815’te yayımlanan iki ferman, şekerlemecilerin arka odalarındaki alkol üretimi ve satışından bahseder. Her ne kadar spontane olsa da, bu mekânlar punç, rom ve ‘*araq* gibi çeşitli içecekler sunuyorlardı. Yalnızca alkol satmakla yetinmeyen bu dükkânların, nizamnamelere aykırı olarak gece gündüz (*leylen ü neharen*) açık olduğu ve çeşitli oyunlar, kumar ve fuhuş ile kalabalıkları cezbedip fesadı (*icra-ı fesad*) teşvik ettiği ifade edilmişti. Her iki belge de bu mekânların Müslüman müşterileri de cezbetmesinden net bir şekilde rahatsızlık duymaktadır. Daha erken döneme ait olan (1812 tarihli) belge, Galata’da bu tip 15 dükkân olduğunun kaydını düşer ve üç sene sonra bu dükkânların Beşiktaş, Büyükdere ve Tarabya’da yaygın (*vafir*) olduğu belirtilir.⁹⁷ Erken tarihli belge, alkollü içeceklerin satışının durdurulması ve dükkânların diğer tüm işletmeler gibi gün batımında kapatılması gerektiğini öne sürer.⁹⁸

⁹⁶ Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-Ahyâr*, 475 (407).

⁹⁷ BOA, C.ZB 24/1173, 9 R 1227 (12 Mayıs 1812); BOA, C.ZB 78/386, 14 M 1231 (16 Aralık 1815).

⁹⁸ BOA, C.ZB 24/1173, 9 R 1227 (12 Mayıs 1812). Bu süre zarfında Galata ve çevresindeki içki ortamları genişliyordu. Bkz. Zarinebaf, *Mediterranean Encounters*, 242.

Öyleyse karanlık, hem içki içmek hem de içki satmak isteyenleri bünyesinde barındırmaktaydı. Aynısı diğer tüm “fesad” eylemler için de geçerliydi. 19. yüzyıl başlarında yazan Fransız diplomat ve bilim insanı François Pouqueville geceleyin kumarhaneye dönüşerek hizmet veren belli başlı dükkânların varlığından söz eder.⁹⁹ Kahvehaneler de genellikle benzer bir dönüşüm geçirmekteydi. Çoğunun sahibinin yeniçeriler olduğu bu yerler, göçmen nüfusu da çekiyordu ve bu iki grubu birbirine bağlayan kilit noktalarıydı.¹⁰⁰ Kahvehanelerin Osmanlı İmparatorluğu boyunca karanlık saatlerde de açık kalması hem yetkililer hem de topluluklar nezdindeki potansiyel tehlikesini artırdı.¹⁰¹

Karanlık çökerken bazı kahvehaneler yalnızca alkol ve kumar değil ticari seks de sunan meyhanelere başkalaşıyordu.¹⁰² 1767 Temmuzu’nun başlarında, Solak Sinan mahallesinden insanlar, “fesad” yapmakla suçladıkları İbrahim Bin

⁹⁹ Pouqueville, *Travels in Greece and Turkey*, 267. Sarhoş “kâfirlerin ve meçhul kimselerin” gece geçirdikleri kahvehanelerde kumar oynanması hakkında bkz. ÜS, C. 274, s. 54, 15, S 1181 (7 Ocak 1768).

¹⁰⁰ Kırılı, “The Struggle over Space”, 67–130.

¹⁰¹ İstanbul’daki ve imparatorluğunun başka yerlerindeki gece kahvehaneleri için örneğin ÜS, C. 407, s. 4, 11 L 1155 (9 Aralık 1742); ÜS, C. 407, s. 10 14 şevval 1155 (12 Aralık 1742); Kafadar, “How Dark Is the History”, 264–265; Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989), 227, 231; Alan Mikhail, “The Heart’s Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House”, *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, Dana Sajdi (ed.) (London: Tauris Academic Studies, 2007), 141–142; Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, 128. Naqib al-Ashraf isyanı sırasında Kudüs’te kahvehaneler çoğaldı (bkz. Adel Manna, “Mered ha-naqib al-ashraf bi-yerushalayim (1703–1705)”, *Cathedra: For the History of Eretz Israel and Its Yishuv*, 53 (1989), 62–63), Filistin’in kuzeyindeki küçük Safed kasabasında bile kahvehanelerin “gece geç saatlere kadar” açık kaldığı düşünüldüğünde, büyük ihtimalle akşama kadar çalışıyorlardı. Elliott Horowitz, “Coffee, Coffee Houses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry”, *Association for Jewish Studies Review*, 14(1) (1989), 25. Yeniçerilerin kahvehane işletmeleri üzerine bkz. Çaksu, “Janissary Coffee Houses”. İsfahan’da gece kahveleri için bkz. Farshid Emami, “Coffeehouses, Urban Spaces and the Formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan”, *Muqarnas*, 33 (2016), 197.

¹⁰² Hava karardıktan sonra yerel bir kahvehanede geçici içki içme ve kumar oynama şikâyeti için bkz. ÜS, C. 274, s. 54, 15, S 1181 (7 Ocak 1768).

Salih isimli birine dava açtı. Söylediklerine göre, İbrahim mahalle camiinin hemen yanında konumlanan ve önceden manav olan bir yeri bir kahvehaneye dönüştürmüştü. Geceleri insanlar burada genç oğlanlarla takılıyor (*gecelerde şabb kimesneler ile enis ü celis olduğundan*) bu da mahalle sakinlerinin güvenliğine bir tehlike oluştuyordu. Mahalle sakinleri, kahvehanenin bir irade-i seniyyeyle kaldırılmasını talep etmişlerdi.¹⁰³

Nizamın Fesad Temelleri

Öyleyse gece, gündüz pek de mümkün olmayan dönüşümleri ve ihlalleri kolaylaştırıyordu. Kahvehanelerin, hamamların ve şekerlemecilerin meyhane ve genelevlere dönüşmesini mümkün kılıyor,¹⁰⁴ içki içmek, kumar oynamak ve gayrimeşru seks yapmak isteyen erkeklerin ahlaksızlara karışıp saygınlıkları bozulmadan geri dönmelerine müsaade ediyordu. Fakat aynı zamanda devletin düzensizlik ve ahlaksızlık olarak tanımladıklarından istifade ederek düzen ve ahlakın bir suretini tesis etmesini sağlıyordu. İlk olarak, fesad yuvası olarak kabul edilen meyhaneler görevi kentsel düzeni korumak olan birliklerin ve güvenlik görevlilerinin desteklendiği vergilerin *doğrudan* bir kaynağıydı.¹⁰⁵ İkincisi, gece, nizamı tesis etmekle görevli

¹⁰³ ÜS, C. 474, s. 18, 7 S 1181 (5 Temmuz 1767).

¹⁰⁴ İstanbul ve Halep'teki fuhuş yeri olarak hamamlar için bkz. BOA, HAT 195/9720, 29 Z 1204 (9 Eylül 1790); Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows". Elyse Semerdjian, "Naked Anxiety: Bathhouses, Nudity and the Dhimi Woman in 18th-Century Aleppo", *International Journal of Middle East Studies*, 45(4) (2013), 658. Ayrıca bkz. Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 42–43.

¹⁰⁵ Bazı araştırmacılar, ahlaksızlık ticaretiyle ilgili olarak benzer dinamiklere zaten işaret etti: Fuhuş, ondan alınan vergilerden yararlanan hükümet yetkilileri de dâhil olmak üzere bir dizi gruba çeşitli faydalar sağladı.. 16. yüzyıl İstanbul'unda fahişeliğin vergilendirilmesine dair bkz. Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul", 55–57. 18. yüzyılda Halep'teki fahişelerin hamisi olarak hükümet

olan yeniçeriler ile yardımcı kuvvetleri gece hayatı sahnesinin en hevesli katılımcılarından ve çoğunlukla bir düzensizlik kaynağıydılar. Bu muğlak sınırlar mıntıkasında, gece hayatı sahnesinin kapsamını ve dayanıklılığını da açıklayan, yaptırımında seçicilik ve yaptırımdan kaçış egemendi. Giderek artan bir nüfusun sorunsuz bir şekilde içki içmek için para ödemeye gönüllü olmasının yanı sıra Cengiz Kırılı'nın da ifade ettiği gibi, tepedeki insanlar alkolün tüketilmeye devam etmesinden menfaat sağlıyorlardı.¹⁰⁶

18. yüzyılda koyulan *zecriye* vergisi piyasada satılan tüm alkol için uygulanıyordu. Şarap ve alkollü içeceklerin nakliyatında ek vergiler uygulanıyordu. Stanford Shaw'a göre *zecriye* vergisi, Müslümanların alkol tüketiminden fayda kazanmasını engellemek için gayrimüslimlere iltizam ediliyordu.¹⁰⁷ Fakat öyle görünüyor ki gelirin bir kısmı Müslüman yetkililere de gidiyordu. Vakanüvis Ahmed Cavid, alkole uygulanan vergilerin ihtiyaçtan doğduğunu belirtir. Sultan III. Selim'in 1790-1791 yıllarında meyhanelere karşı hamlesine dair yazan vakanüvis, kentin içki ve fuhuş sahnelerine yönelik alınan evvelki resmî önlemlere dair de detaylı bir anlatı sunuyor. 1595'ten 1730'a kadar bu tip dört hamleyi belgeleyerek meyhanelerin her seferinde yeniden açılmasına müsaade edildiğini vurguluyor. Bu durum bir ihmalin sonucu değildir. 1680'lerde çoğunluğu başarısız olan seferler hazineyi boşaltmış ve imparatorluk yöneticilerini kasaları vergi geliriyle doldurabilmek amacıyla alkol satışına yönelik yasakları kaldırmaya zorlamıştır. Yöneticiler, alkol satışını durdurmak en nihayetinde imkânsız olduğu için hiç değilse bunu vergilendirmek gerekir diye düşünmüşlerdir. "Zaruriyet

yetkilileri ve askerler hakkında bkz. Semerdjian, *Off the Straight Path*, 94-137. Ayrıca bkz. Tuğ, *Politics of Honor*, 227-229.

¹⁰⁶ Kırılı, "The Struggle over Space", 58-62.

¹⁰⁷ Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, C. 2, Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808-1975 (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 110.

yaşa dışı olanı meşru kılar” (*ez-zarurat tubihü'l- mahzurat*) Şer'i ilkesi temelinde “bu kabahate göz yummak lazımdır” (*iğmaz*) demiş ve itiraz edenleri de susturmuşlardır. Böylelikle alkol vergisi yeniden yürürlüğe girmiş, sonra kaldırılmış birkaç sene sonra yeniden uygulanmıştır.¹⁰⁸

Cavid burada, liderlerin karşı karşıya olduğu temel ikilemi ortaya çıkarıyor. Kanuna ve Sünni İslam ideallerine bağlı kalıp İstanbul'u içkisiz mi kılsınlar, yoksa alkol satışı hususunda daha pragmatik mi davransınlar? Çoğu durumda ikincisini tercih ettiler. Gece “kabahate göz yummayı” kolaylaştırarak bu ikilemi gevşetiyordu. Cavid, ayrıca vergi gelirlerinden, belli başlı bazı yetkililerin (Galata voyvodası ve Zecriye emini) istifade ettiğini, bu sebepten ötürü de bu makamlara gelmek için can atan kişiler olduğunu belirtir.¹⁰⁹

Bu sistem karmaşık bir çıkar çatışması ağı yarattı ve dönem dönem meyhanelere karşı yapılan hamleleri engelledi. Sultan III. Selim (1789-1807) İstanbul'daki tüm meyhaneleri kapatmaya giriştiğinde, üst düzey yöneticileri efendilerini engellemeye ve onu daha pragmatik bir politikaya yöneltmeye çalıştılar.¹¹⁰ Bunun gece hayatı sektörünün bu üst düzey yetkililere sağladığı gelirle alakalı olabileceğini öne sürüyorum. Bu varsayım Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) padişahlığına tarihlenen ve bu bağlantıyı daha aleni bir şekilde kuran birtakım ileri tarihli belgelerce de destekleniyor. Amcası Selim gibi Mahmud da meyhanelerin oluşturduğu sahneyi yeniçerilerin hükmettiği bir fesad krallığı olarak görüyordu. 1821'de Yunan İsyanı bağlamında, sadrazamın yokluğunda İstanbul'un yönetiminden sorumlu memur olan kaymakam, padişaha yazdığı bir mektupta sefer için hazırlıklarda gelişme kaydettiklerini ve askerlerin çoğunun halihazırda silah altında olduğunu yazar.

¹⁰⁸ Ahmed Cavid, “Hadîka-i Vekayi”, 216.

¹⁰⁹ *Age*, 217.

¹¹⁰ Bkz. 7. Bölüm.

“Fesatlığı” engellemek amacıyla tüm meyhanelerin kapatılmasına dair ferman bu bağlamda çıkarılmıştır. Kaymakam yeniçeri ağasının gelirinin çoğunu meyhanelerden toplanan vergilerden edindiğini ve meyhaneler kapatıldığı takdirde para kaybedeceğini padişahın dikkatine getirmiştir. Kaymakam yeniçeri ağasının zararının gizlice (mahfiyen) tazmin edilmesi ve “çabasını ve dikkatini teşvik etmek” amacıyla (*ikdam ve dikkatına medar olmak için*) imparatorluk hediyesi (*’atiye-i seniyye-i şahane*) olarak kendisine ek bir meblağ verilmesini tavsiye etmiştir. Padişah “hediye” kısmını onaylamış fakat “gece gündüz durmak bilmeyen kurşunlar”dan dert yanmıştır. Padişah ödemeyi takiben nizamın tesis edileceğini ummuştur.¹¹¹ Bu mübadele çoğunlukla düzensizlik yuvası olarak kabul edilen meyhanelerin doğrudan “düzen güçleri”nce desteklendiğini gösterir. Yeniçeri ağası burada koruma parasını alana dek kenti neredeyse rehin tutan bir çeteci olarak görülüyor. Ödeme düzenin en azından bir suretini korumak adına gizlice yapılmıştır.

Sultan II. Mahmud’un kentin içkili mekânlarına yönelik aldığı ikinci önlem yeniçerilere karşı 1826’da attığı adımın bir parçasıydı. Bu dönemde hazırlanan belgeler kentin meyhanelerinden ne kadar gelir elde edildiğini ve bundan istifade edenin yalnızca yeniçeri ağası olmadığını gösteriyor. Galata voyvodası sayısı bilinmeyen meyhanelerden topladığı aylık 1,500 kuruş ödemeye ek olarak diğer bir grup meyhaneden senelik 15000 kuruş alıyordu. Bostancıbaşı diğer bazı meyhanelerden toplanan gelirin bir kısmında –belgelerde tutarın tam olarak ne kadar olduğu belirtilmese de– hak sahibiydi.¹¹² Bir sene sonrasında, işletmeleri kapatılan meyhane sahipleri yetkililere başvurarak mekânlarını tekrar açmalarına müsaade edildiği takdirde senelik 41 bin kuruşluk tutarın yanı sıra aylık

¹¹¹ BOA, HAT 1315/51277, 29 Z 1236 (27 Eylül 1821).

¹¹² BOA, HAT 488/23958, 29 Z 1240 (14 Ağustos 1825). Tarih, arşiv tarafından yanlış verilmiştir. (bkz. dipnot 114).

5235 kuruş ödeme yapmayı taahhüt etti. Gelirin miktarı göz önünde tutulduğunda zecriye emini talebin kabul edilmesi tavsiyesinde bulununca padişah da onay verdi.¹¹³ Yukarıda bahsi geçen kapatılma öncesinde sayıları 500'ü geçen meyhane sahipleri senelik 100 bin kuruştan fazla vergi ödemesi yapıp yine de kâr edebileceklerini düşünüyorlardı. Aksi hâlde yetkililere yanaşmazlardı. Bu yalnızca içki sahnesinin kazandığı muazzam miktardaki parayı göstermez. Devletin, sadrazamın yukarıdaki belgelerin birinde ifade ettiği üzere, “günahların anası” (*ümm ül-haba'is*) olan alkolün tüketilmeye devam etmesindeki çıkarını gösterir.¹¹⁴

Gece hayatı sahnesinden istifade eden yalnızca yüksek rütbeli görevliler değildi. Bu belgelerden bir tanesi, kentte işlemesine müsaade edilen meyhanelerin esasen yalnızca gayrimüslimlerin ihtiyaçlarına cevap vermesi gerektiğini söyler. Ancak yeniçeriler (belgede “lağvedilmiş birlikler” olarak geçer) meyhanelerden kazanç elde ettiğinden işin dinî boyutuna çok da önem vermemiş (*avaid ve zevaid almaları takribiyle diyanet tarafını gözetmeyip*) ve yine yeni meyhanelerin açılmasına müsaade etmiştir. “Yüce devlet” de meseleyi önemli bulmayınca meyhane sayıları gün be gün artarak 500'ü geçmiştir. Belge ayrıca Şer'i kısıtların uygulanmadığını ve bunun neticesinde alkol tüketiminin İstanbul boyunca arttığını (*dar al-saltanat al-seniyyelerinin her tarafında isti'mal-ı müskirat şuu ' bulmak*) belirtir.¹¹⁵

Düşük rütbeli görevliler ve askerlerin bile –maaşları buradan toplanan vergilerle ödendiğinden– kentin meyhane sahnesinin varlığını sürdürmesinden sağladığı doğrudan bir çıkarı vardı. Örneğin, kentin meyhaneleri III. Selim'in emriyle kapatılınca, görevleri gece gündüz Tophane'de askerleriyle devriye gezmek olan iki yeniçeri subayı yetkililere bir dilekçe yazdı. Dilekçe-

¹¹³ BOA, HAT 639/31486, 19 Z 1242 (24 Temmuz, 1827).

¹¹⁴ BOA, HAT 488/23958, 29 Z 1240 (14 Ağustos 1825).

¹¹⁵ Age. Belge tarihlendirilmemiş ve arşiv tarafından verilen tarih kesinlikle yanlıştır çünkü belge “ocağı mulğa”dan bahsetmektedir.

de, “Tophane ve diğer yerlerdeki” meyhanelerin kapatılması akabinde hazineden bir ödeme aldıkları yazıyordu. Bu ödenek kesilince, dilekçe sahipleri ödemenin devam etmesi ve para almadıkları dönem için de geriye dönük bir telafi yapılması yönünde bir talepte bulundu.¹¹⁶ Kırılı, bazı büyük vakıfların bile meyhanelerden toplanan vergilerden önemli miktarda bir ödenek aldığını ve bu sebeple de vakıf üyelerinin alkollü müesseselerde yerleşik bir çıkar sahibi olduklarını yazar.¹¹⁷

O hâlde yüksek rütbeli subaylardan erlere gece düzeninin aygıtı “fesad” alkol sahnesine bağlıydı. Ayrıca, kolluk kuvvetleri yasanın ihlal edilmesinden esasında bir çıkar elde ediyorlardı. Örneğin asesbaşı kişi geceleyn sarhoşluk gibi ihlaller sebebiyle toplanan para cezalarının onda birini alma hakkına sahipti.¹¹⁸ Buna ek olarak, gözetimin gevşetilmesi için verilen ve toplaması da daha kolay olan rüşvetler vardı.¹¹⁹ İstanbul meyhanelerine dair yazdığı kitabında, erken Cumhuriyet dönemi yazarı Reşat Ekrem Koçu koltuk sahiplerinin hükümet gözetiminden kaçmak için faaliyetlerini perde arkasına sakladıklarını ya da devriyedeki yeniçerilere resmî kapanma saati geçtikten sonra dahi işletmelerinin açık kalmasına müsaade etmeleri için rüşvet yedirdiklerini ifade eder. Yerinde bir ifadeyle, bu rüşvet “görme bizi” ücreti olarak bilinmekteydi.¹²⁰ Burada yine karanlığın müdahil olan herkesin çıkarına hizmet ettiği gösterilmiştir.

İstanbul’da genel bir sokağa çıkma yasağı uygulanmamış olmasının sebebi bu olabilir. Daha temkinli bir ifadeyle 19. yüzyılın ortalarından evvel böyle bir önleme dair bir kanıt rastlamadım. Esasında Koçu’nun yukarıda alıntılanan ifadesi dışında meyhanelerin kapanış saatine dair bir yaptırımın

¹¹⁶ BOA, C.DH 16/751, 27 L 1206 (18 Haziran 1792).

¹¹⁷ Kırılı, “The Struggle over Space”, 61.

¹¹⁸ Glen W Swanson, “Ottoman Police”, *Journal of Contemporary History*, 7(1) (1972), 240.

¹¹⁹ BOA, HAT 191/9253, 29 Z 1203 (20 Eylül 1789); BOA, C.BLD 22/1067, 29 L 1205 (1 Temmuz 1791). Bu vakalar 7. Bölüm’de tartışılmıştır.

¹²⁰ “Görme bizi” ücretleri için bkz. Koçu, *Eski İstanbul’da Meyhaneler*, 16, 36.

bahsine de denk gelmedim. Çalkantılı zamanlarda istisnalar yapılmıştır. Örneğin İngiliz elçisi Ocak 1742’de “geceleyin şu saatten sonra kimse dışarıda olmamalıdır” yönünde emirler verildiğini bildirir.¹²¹ Bunun aksine Kudüs’te en azından 16 ve 17. yüzyıllarda ve muhtemelen sonrasında da genel kapsamlı bir sokağa çıkma yasağı söz konusuydu. 1621’de Prag’dan Kudüs’e göç etmiş bir Yahudi olan Haham Moshe Ben Yisra’el Naftali’ye göre gün batımından iki saat sonra sokağa çıkma yasağının haberini veren bir davul sesi duyulurdu. Yasak davul sesi şafaktan iki saat evvel yeniden duyulana kadar devam ederdi. Sokaklarda at süren subaşının, sokağa çıkma yasağını delenleri tutuklama yetkisi vardı. Kapılarına mukayyet olamayan kimselere para cezası da kesebilirdi.¹²² Bu gibi uygulamalar 16. yüzyıl sicillerinde betimlenmiştir.¹²³ İstanbul’dan daha küçük olan ve geceleyin surları ardına çekilebilen Kudüs’ün “kapatılması” çok daha kolaydı. Daha da önemlisi, ekonomisi çok daha küçüktü ve gece hayatının devlete sağladığı fayda daha mütevazıydı. Geç Osmanlı döneminden kaynaklar Kudüs’te içki evlerinden bahseder (*khamara*) ve bu evlerin yeni olması çok muhtemel değildir.¹²⁴ Fakat yine de ne Kudüs sicillerinde ne de taramış olduğum ve 18. yüzyılın başlarından 19. yüzyılın ortalarına kadar tarihlenen düzinelerce seyahatnamede kayda değer bir eğlence sahnesine rastladım.

¹²¹ Robert W. Olson, “Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul: Social Upheaval and Political Realignment in the Ottoman Empire”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20(2) (Mayıs 1977), 206.

¹²² Rabbi Mosheh Ben-Yisra’el Naftali, “Mas’ot R. Mosheh Porayit miprag”, çev. Y. D. Wilhelm, in Mas’ot ‘erets yisra’el, 283.

¹²³ Örneğin bkz. vaka 6 N 982 (9 Ocak 1575) tarihlidir. Alıntı: Cohen ve Simon-Pikali, Yehu dim be-beyt hamishpat: ha-me’ah hashesh-’esreh, 170–171. 18. yüzyıl mahkeme kayıtlarında buna benzer bir karara rastlamadım.

¹²⁴ Yaron Ben-Naeh, “Meyhaneler, var olsalar bile, görünüşe göre Kudüs’te büyük bir rol oynamadılar”. der. Yaron Ben-Naeh, “One Cup of Coffee: Ordinances Concerning Luxuries and Recreation”, *Turcica*, 37 (38) (2005), 179. Geç Osmanlı Kudüs’ündeki meyhanelere dair bir bahis için bkz. Khalil al-Sak akını, Yawmiyyat khalil al- sakakını: yawmiyyat, rasa’il wa- ta’ammulat, Akram Musallam (ed.), C. 1 (Ramallah: markaz Khalil al-Sakakını al-thaqafi, 2003), 114.

Aleni Fesadlık

Osmanlı makamlarının İstanbul'un gece hayatının fişini çekmeye çalışmadığı yukarıda gösterilmişti. Aksine, yalnızca rahat bir düzenlemeye tabii olan gece hayatını coğrafi ve zamansal olarak sınırlamakla yetindiler. Fakat gece “fesadı” görünür olduğunda, yetkililerin müdahale etmekten başka çaresi yoktu. Bu noktada, bu bölümü serüvenleriyle başlattığım, saray kuyumcusu, Beykoz gece hayatının kralı Tahir Çelebi'nin hikâyesine geri döneceğim.

Başka kaynaklarda bu olayların izine rastlamadığımdan ve bilhassada da belirgin bir ahlaki mesaj taşıdığından anlatı dikkatle incelenmelidir. Destekleyici kanıtın yokluğunda dahi, yazarın hikâyeyi inandırıcı kılmaya çalıştığını, bu sebeple de bu anlatının yaşanmış bir olay gibi okunabileceğini varsayabiliriz.

Bu hâliyle bu anlatı birkaç sebepten ötürü ilginçtir. İlk olarak, yazarın atıfta bulunduğu âlemcilerin sayısı çarpıcıdır. Bölümün başında bahsedildiğinde, okuyucu bunu büyük bir abartı olarak yok saymış olabilir. Fakat şimdi gece hayatı sahnesinin kapsamı tamamıyla ortaya çıkarıldığından bugünün okuyucularının bu sayıları tamamıyla makul kabul edeceğini varsaymak yerindedir. İkincisi, vakanüvis, Tahir Ağa'ya bir niyet atfetmektedir. Bugünün ifadesiyle, muhtemelen Tahir Ağa'nın “bir ihtiyacı tespit ettiğini” söylerdik. Vakanüvis Tahir Ağa'nın açmış olduğu dükkânların değerini artırmak için (*dükkanlar kıymetli olmaya revaç vermek için*) bunları “gece gündüz” açık tuttuğunu açıkça yazar.¹²⁵ Belli ki Tahir Ağa insanların istekleriyle uyum içinde hareket ediyordu ve yine bugünün ifadesiyle yüzlerce müşteri yanılıyor olamazdı. Tahir'in eğlence sahnesi konumuna rağmen – ya da konumu sayesinde – çok sayıda insanı cezbediyordu. Aslında ilk etapta bu sahnenin gelişmesine izin veren, muhtemelen uzaklığıydı. Kentin uzun süreli sakinlerinden olan bir Levantin, insan-

¹²⁵ Şem'dânî-Zâde, Mür'i't-Tevârih, 61.

ların devriye gezen Boğaz kıyılarında devriye gezen bostancıların ulaşamadığı kuzey bölgelerine –bilhassa Tarabya ve Büyükdere’ye– gittiklerini net bir ifadeyle yazar. Bu ihmal geçmişte denizcileri ve “lir çalanları”, sonrasında da daha fazla “özgürlük” arayan Avrupalı sakinleri bu bölgeye çekmiştir.¹²⁶

Hakikaten de padişahın olanlardan âlem başladıktan 40 gün sonra haberi olmuştu. Bu gün sayısının kesinliğinden şüphe duymalıyız. Yazarın bir noktaya işaret etmek için bu sayıyı seçmiş olması muhtemeldir. Osmanlı padişahları tarafından düzenlenen bazı şenlikler, padişahların zenginliğinin ve iktidarının bir göstergesi olarak 40 gün 40 gece sürmüştür. Örneğin, (adının bahsi aynı anlatıda geçmekte olan) Sultan Süleyman 1530’da üç oğlunun sünnet edilmesi vesilesiyle 40 gün süren kutlamalar düzenlemiştir. Ayrıca, Şemdanizade’nin betimlemesinde geçen tüm unsurlar Osmanlı’da geceleyin düzenlenen şenliklerden de bilinmektedir: dükkânlar hava kararınca da açık kalır; sokakta müzik, gösterilerini icra eden dansçılar ve akrobatlar ile son olarak şenlik aydınlatması vardır.¹²⁷ Tahir Ağa’nın mumları ve fenerleri dükkânları yalnızca aydınlatmaz, aynı zamanda “süsler” (*tezyin*). Bu, Osmanlı yazarları tarafından şenlik aydınlatmasını tariflemek için sıklıkla kullanılan bir tabirdir.¹²⁸ Vakanüvis, padişahların düzenlediği en abartılı kutlamalara rakip olacak bir gece hayatı sahnesi yaratarak Tahir Ağa’nın haddini aştığını ima ediyor gibi görünüyor. Dolayısıyla padişahın tepkileri, harcama ve zenginliğin ispatıyla ilintili hiyerarşilerin ihlaline dair çok yerinde bir misilleme olarak da okunmalıdır.¹²⁹

¹²⁶ Mackridge, “The Delights of Constantinople”.

¹²⁷ Şenlik aydınlatmasına dair bkz. 6. Bölüm.

¹²⁸ Örneğin bkz. BOA, HAT 228/12678 (n.d.); BOA, AE.SABH.I 13/ 1170, 10 B 1203 (April 6, 1789). Mihrimah Sultan dünyaya geldiğinde beş gün beş gece süren şenliklerin betimlemesi için bkz. Irmak, “III. Mustafa Rûznâmesi”, 98–99.

¹²⁹ Bu hiyerarşiler üzerine bkz. Artan, “Architecture as Theatre”, 67–69, 92–96; Gülru Necipoğlu, “A Kanun for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture”, *Soliman Le Magnifique et Son Temps*, Gilles Veinstein (ed.) (Paris: Documentation Française, 1992), 208–209.

Vakanüvisin yalnızca fesadlığın hasıla gelmesinden değil, fesadlığın oldukça aleni bir şekilde gerçekleştirilmesinden de endişe duyduğu açıktır. Tahir Ağa'nın "her çeşit zevki hazırlamaktan, uygulamaktan ve bunu ilan etmekten çekinmediğini" (*her cins zevkiyâtı ihzâr ve icra ve ilândan tahâşî etmez*) ifade eder. Benzer bir şekilde, padişahı da harekete geçiren yalnızca "fesadlığın" bir süredir devam ediyor olması değildi. Aynı zamanda âlemcilerin "birçok büyük günah"ı ilan (*kebâir-i ma 'dûdeyi ilân ettikleri*) etmeleri idi.¹³⁰ Harekete geçmeyi gerektiren fesadlığın ifşa edilmesi idi.

Geceleyn gerçekleşen fesadlığa dair yazmanın kendisi de bir ifşa etme eylemiydi. Karanlıkta var olabilen –çok büyük bir kapsamda dahi olsa– metinde güpegündüz tasvir edildiği noktada reddedilmeliydi. Artık göz ardı edilemeyecek olan günahlar yasaklanmalıydı. Burada hem yazar hem de padişah aceleyle harekete geçiyor. Padişah âlemi fiilen bozuyor ve vakanüvis de eylemi Sünni terimlerle çerçeveliyor.

Yazarın anlatısında günahı yasaklamaya yönelik son adımı da ahlaki nizamı ihlal edenlerin çektiği cezayı tasvir etmektir. Yazar, yarattığı şeylerin padişahça yıkıldığını görmekten pek de memnun olmayan Tahir Ağa'nın yalısını gönülsüzce terk ederek Ayasofya Camii'ne yakın evine geri taşındığını anlatır. Ancak Tahir Ağa'nın sorunları daha yeni başlıyordu. *Vakfa* yaptığı yanlış ve insanlarda yarattığı hasar hasebiyle, "mazlumların ahının kıvılcımları" Tahir Ağa'nın konağını ateşe verir. Tahir, ailesini ve eşyalarını Yeşilli Oğlu sarayına taşımayı başarır. Ancak ahlârin kıvılcımı oraya da varır ve eşyaları kül olur. Vakanüvis Tahir Ağa'nın evi ve içindekilerinin onun kötülüklerinden etkilenen halk tarafından kundaklandığını öne sürüyor gibi görünüyor. Bu gibi kundakçılık eylemleri yaygındı.¹³¹ Şemdanizade burada kundakçılığı halkın adaleti tesis etmesine yönelik bir eylem olarak meşrulaştırıyor.

Fesad bölgesi olan alan boşaltılmıştır. Anlatı, Tahir Ağa'nın

¹³⁰ Şem'dânî-Zâde, Mür'î't-Tevârih, 61.

¹³¹ Bkz. 7. Bölüm.

geliştirdiği bölgede inşa edilen yalıların hemen hemen tüm değerini yitirdiğini anlatan bir tür son sözle biter. 60 *kiseye* inşa edilmiş olan bir ev, üç sene sonrasında 4 *kiseye* satılmıştır. İktidara yakın olmaya çalışan bu ahmaklar (*humeka*), kendi elleriyle servetlerini heba ettiklerini idrak ederek iktidardan daha da uzaklaştılar, der.¹³² Kelimelerle oynayan Tahir Ağa, Paşabahçe'deki evlerin temizlendiğini (*tahir*) ve Tahir'in doğasının ortaya çıktığını (*bahir oldu*) ifade eder.

Şemdanizade'nin anlatısı yapı ve mantık açısından 2. Bölüm'de tartışılan sicillere oldukça benzerdir. Müesses nizam geceleyn bozulmuştur, sonrasında bu bozulma ifşa edilmiştir ve suçlular cezalandırılmıştır. Ayrıca, yazar da söz konusu bölümde tartışılan ifşa mekanizmalarına benzer bir işlev üstlenir: Tahir Ağa'nın ve onun işbirlikçilerinin karanlık amellerini ve karakterlerini gün yüzüne çıkarır, onları kınar ve cezalandırır. Beykoz gecelerinde alenen bozulan ahlaki nizam bu şekilde yeniden tesis edilmiştir.

Sonuç

Buradaki tartışma süresince gösterildiği üzere erken Modern gece farklı aktörlere bir perde sunar. Geçimini fesadlıktan sağlayanlara işlerini çoğunlukla kesintisiz devam ettirme imkânı sunar; müşterilerin bu dükkânlara dolup taşmasına izin verir; yetkililerin itibarlarını kaybetmeden bu sahneden istifade etmesini sağlar. Zaman zaman mahalle toplulukları ya da yetkililer “fesadlığı” sınırlamak ya da uzaklaştırmak için harekete geçmiş olsa da sistematik olarak bunun kökünü kazımak nadirdir. Gece âlemlerine yönelik bu muğlaklık, bu bölümde çoğunlukla düzene hizmet etmek için üretilen metinler temelinde gösterildi. 4. Bölüm, bu normatif bakış açısının ötesine geçerek geceyi bir tehlikeden ziyade bir fırsat olarak görenler tarafından algılandığı şekliyle yeniden inşa eder.

¹³² Şem'dânî-Zâde, Mür'i't-Tevârih, 60-61.

4 MÜPHEMLİK VE MUĞLAKLIK

Olup şem‘ ile gice leb-be-leb pervâne meclisde
‘Aceb şevk ile şohbet itdi yan yana meclisde

Şıķılmış duhter-i rez kim ‘araķ-rız oldu endāmı
Çıķardı reng idüp sākı anı yārāna meclisde

Olup derhem ney ü mey perde-i nāmūsı çāk itdi
Girībān būseler ‘arz eyledi dāmāna meclisde

Humārın def‘ine and içme sākı i‘timādum yok
İnānmaz görmeyince içerüm peymāne meclisde

Müsellem ma‘nı-i rengin degül şahbā-yı bı-ğışşdır
Ki hāmeñ neş‘e-bağş oldu suhan-güyāna meclisde
(Müsellem, (Şeyh Ebu’l-Vefa Edirnevi, ö.1754).¹

Sayırsız benzer gazelde ortaya koyulan “şiiırsel metinleri” genel hatlarıyla takip eden, yukarıda anılan türden *meclisler* ya da eğlenceler Osmanlı seçkin çevreleri arasında yüzyıllardır devam ediyordu.² Müsellem’in şiiri bu bağlamda daha ziyade gelenekseldir. Şarap, müzik ve serbestçe edilen muhabbetler,

¹ Meryem Kurumehmet, “XVIII. yy. , Sairlerinden Müsellem (Şeyh Ebu’l- Vefa Edirnevi) Hayatı, Sanatı, Divanı’nın Tenkitli Metni”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, University of Marmara (2006), 167.

² Gazel, “meclisler”le çoğunlukla yakından bağlantılı bir şiir türüdür. Seçkinlerin keyif meclisleri ve burada yazılan şiirlere dair bkz. Andrews, Poetry’s Voice; Andrews and Kalpaklı, The Age of Beloveds; B.Deniz Çalış-Kural, Şehrengiz, Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman Istanbul (Farnham:

iştirak edenlerin “namus”larını bir kenara bırakıp kendilerini yoğun biçimde duygusal ve son derece erotik bir atmosfere kaptırmalarına müsaade eder. Fakat mumlar, pervaneler, saki ve bahçenin kendisi yalnızca bu dünyaya ait değildir. Aksine, bu kültürel evrende ilahi bir şeyi, bu dünyanın illüzyonunun ötesine uzanan bir hakikati/hakkı yansıtır. Meclis, şarap ve müzik ile bunların yoğunlaştırdığı aşk buradan sonraya varan geçitlere, cennete giden bir merdivene benzer. Bu merdiven ile Allah’a ulaşmanın diğer gelenek dışı yöntemleri karanlığa aittir.

Üçüncü bölümde, 18. yüzyıl İstanbulu’nun içki sahnesini, onu gözden uzak tutmaya çalışan müesses nizamın bakış açısıyla gösterdim. Bu temel düzeydeki karanlık basit bir perde, alışılmışın dışında olanlar için gayriresmî olarak tasarlanmış bir ihtiyattı. Bu bölümde, özellikle alkol tüketiminin olduğu gece eğlencelerini, “içeriden”, yani ona iştirak edenlerin gözüyle kavramayı amaçlıyorum.

Bunun için –bu bölümün devamında gösterildiği üzere aynı zamanda gece toplumsallaşmasını çerçeveleyen ve ona anlam kazandıran– gecenin ve gece adanmışlığının dilini ve imgelemi-ni dönemin şiirleri bağlamında inceleyerek başlayacağım. Bu söylemle yaklaşıldığında artık gece içerken saklanan karanlık bir dolap olarak değil, mahremiyet ve –dünyevi, platonik ve ilahi– aşkı besleyen ideal bir ortam olarak görünür. Esasında geceye saklanmak ve ona manevi bir anlam yüklemek birbirine karşılıklı olarak bağlıydı. Gece, bu gelenekleri karanlıkla sarmalayıp tutuculuğun ve otoritenin kesin emirlerine doğrudan meydan okumayan bir “müphemlik ve muğlaklık” alanına müsaade eder. Kısacası bir toplulukla içmek ile onu meşrulaştıran daha geniş kültürel cereyanlar gecede yalnızca bir perde değil, tıpkı etrafı duvarlarla çevirili bir gece bahçesi gibi serpilip gelişebilecekleri verimli bir toprak da bulur.

Önceki bölümler sınıf ve toplumsal cinsiyet farklılıklarını dikkate alarak haneden sokaklara doğru hareket ediyordu. Bunun aksine bu bölüm, sınıflar arasındaki mekânsal olarak temellendirmesi daha zor olan ortak toplumsallığı vurgular. İstanbul'un çoğunluğu erkek olan gece âlemcileri, toplumun her kesiminden geliyorlardı. En esaslı içkicilerin bazıları iktidarın en tepesindeki kişilerden olsa da toplumsal tabakanın en altında yer alan dervişlerle toplumsal içiciliğin en azından bazı pratik ve anlamlarını paylaşıyorlardı. Dolayısıyla buradaki inceleme ister gözlerden uzak bahçelerde, ister açık çayırlarda ister meyhanelerde olsun birbirine yakından bağlı arkadaş gruplarının özel çevreler oluşturduğu her yere uzanır. Sınıfsal farklılıklar elbette ki önemlidir ve yeri geldiğinde bahsi geçecektir.

Son olarak, bu bölümdeki gece ibadeti tartışması hem İstanbul'a hem Kudüs'e atıfta bulunurken toplumsallaşma kalıplarının incelemesi neredeyse tamamen İstanbul'a odaklanır. Bu her şeyden evvel kaynaklarla ilişkili bir meseledir. İstanbul için kaynaklar bol iken, Kudüs için siciller temel kaynak işlevi görür ve en azından bu çalışmada taranan ciltler gece eğlenceleri hususunda sessizdir. Bu hiç gece eğlencesi olmadığı anlamına mı gelir? Muhtemelen hayır. Ancak geceleyn dünyaya tamamen kapatılan bu denli küçük, dolayısıyla da daha az dinamik ve daha iyi kontrol edilen bir kentte gece eğlencelerinin daha kısıtlı olması muhtemeldir. Ayrıca, karşıt mutasavvıf pratiklerin ve söylemlerin Kudüs'te ve yakın bölgelerinde daha az etkili olması da söz konusudur. Bu soru yine de müstakbel araştırmalar için açık kalmaktadır.

Mensurun Ötesi

Önceki bölümlerde tartışılan kadı sicillerinde, resmî fermanlarda ve vakayinamelerde, hem yetkililer hem de mahalle toplulukları büyük ölçüde geleneksel İslam öğretilerine tekabül eden bir ahlak kuralları dizisi namına tek bir ağızdan konu-

şuyormuş gibi görünüyor. İçki içmek ve içki içenler *fesadla* ilişkilendiriliyordu. Bu kişilere en fazla müsamaha gösteriliyordu ve kesinlikle kabul görmüyorlardı. Fakat yine de Osmanlı kentinin tarihsel gerçekliğine erişimimizin yasal söyleme dayanan ve onu uygulamayı amaçlayan metinler aracılığıyla gerçekleştiğini unutmamalıyız. Bu metinler ile bunları üreten kurumlar bütün bir sosyokültürel gerçekliği düzleştirmiş ve bunları dar bir yasal tanıma sığdırabilmek için sıkıştırmıştır. Aslında bu çalışma muhtemelen davacıların kendileriyle başlamıştır. Mahkemede bir dava kazanmanın ön koşulu davayı doğası gereği izin verilebilir olanı yasaklanmış olandan ayıran ikililiklerle dayanan yasal tanımlara göre anlatmaktır.

Bu sebeple, genellikle mahalleye açılan “penceremiz” olan siciller, yalnızca davacıların çeşitli gizli gündemleri, hukukçuların ve kadıların ön yargıları hasebiyle değil içerdikleri genellikle sınırlı ve bağlamdan koparılmış bilgiler dolayısıyla da şeffaf olmaktan epey uzaktır.³ Çerçeveledikleri gerçeklik oradaki pek çok muhtemel gerçeklikten yalnızca bir tanesidir. İnsanlar hayatlarını pek de mahkemede temsil ettikleri şekliyle yaşamazlar.

Devletin ürettiği kaynaklara içkin olan sorunlar modern tarihçilerin ön yargılarıyla daha da karmaşık bir hâle gelir. Shahab Ahmed’in öne sürdüğü üzere İslam ve İslam toplumları üzerine çalışan akademisyenler uzun bir müddettir İslam’ın ve İslamiliğin “gerçek özü” olarak kabul ettikleri yasal söylemi diğer tüm söylemlerden ve konuşma eylemlerinden üstün tuttular.⁴ Ahmed, İslam’ı ilahiyatçıların bakış açısıyla değerlendirmektense, İslam’a çelişki ve paradoksun yaygın olduğu “tarihte bir insan olgusu”, “tarihsel ve insani bir fenomen” olarak yaklaşmamız gerektiğini iddia eder.⁵

³ Osmanlı mahkeme kayıtlarının tarihsel kaynak olarak kullanımının getirdiği zorluklardan 2. Bölüm’de bahsettim.

⁴ Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (New Jersey: Princeton University Press, 2016), özellikle 117–129.

⁵ *Age*, 5-6.

Daha dar yasalıcı söylemin yanı sıra (ki bunun kendisi de çelişkilerle doludur), İslam'la ve Müslüman olmanın diğer biçimleriyle ilişkilenenin her zaman başka yöntemleri de olmuştur. Burada bilhassa ilişkili olan, bazı Müslüman "mutasavvıf filozofların" "aşk mezhebi" (Farsçası *madhhab-i 'ishq*) ya da "aşk dini" dediği şeydir. Bu devasa düşünce akımı, pratiği ve ritüeli tüm Tasavvuf düzenine en azından bir nebze kadar sirayet etmiş ve birkaç yüzyıldır milyonlarca Müslümanın hayatına etkili bir biçimde dokunan sayısız şarkı, şiir ve inceleme üretmiştir. Ahmed tasavvufi-felsefi-estetik *madhhab-i 'ishq*'in, elbette ki şeri hukukun tanınmış okullarından biri olmasa da, sıklıkla legalist İslamla açıkça bir çelişki içinde değilse bile genellikle bir gerilim içinde olan kendi *normatif* iddialarını ortaya koyduğunu öne sürer. Ahmed bunun bir karşı kültür olmadığı ve de –toplumun en güçlü kişilerince benimsenmiş olmasından ötürü– karşıt [antinomist] olarak kabul edilemeyeceği hususunda ısrar eder.⁶ Öte yandan, diğer bazı araştırmacıların öne sürdüğünün aksine, bu yalnızca seçkinlerin yer aldığı bir dünya değildir. *Madhhab-i 'ishq*'in idealleri ve normları sözlü, metinsel, örgütsel ve ritüelistik yöntemler vasıtasıyla toplumun tüm seviyelerine sızmıştır.⁷

Eğer yasal söylem ve ortodoksi netlik ve kesinlik arayışıyla şekilleniyorsa, Aşk Mezhebi de, Daryush Shayegan'ın bu akımın en önemli temsilcilerinden olan İranlı şair Hafez'in (1320-1390) şiirlerine ilişkin geliştirdiği ifadeyle, bir "müphemlik ve muğlaklık" söylemidir.⁸ Ahmed'in kullandığı hâliyle, müphemlik "birden fazla biçimde anlama yetisi", muğlaklık

⁶ Age., 40, 80, 97.

⁷ Age., 85-97.

⁸ Daryush Shayegan, "The Visionary Topography of Hafiz", Peter Russel çev., *Temenos*, 6 (1985), 207-233. Ahmed, *What Is Islam?*, 36. Rudi Mathee, Ortadoğu'da alkol tüketimine yönelik baskın yaklaşımlara gönderme yapan aynı terimi, "müphemlik ve muğlaklık"ı kullanmıştır fakat kavramı daha fazla geliştirmemiştir. Bkz. Mathee, "Alcohol in the Islamic Middle East".

da “aynı nesne ya da duruma karşı çelişen duyguların ve tutumların....bir arada bulunmasıdır.”⁹

Hafez’in bu tip karmaşıkları şiirle ifade etmesi rastlantısal değildi. Siyasi ve hukuki otoriteler kararname, anlaşma, fetva ve sicillerdeki düzyazılar aracılığıyla konuşurken, “aşkın insanları” ya da “gönül insanları” (*ehl-i dil*) en başta şiir aracılığıyla bilhassa da *gazel* vasıtasıyla konuşuyorlardı. Şiir, düzyazının söylemediğini söylemeye müsaade eden bir araç olan “mülhem konuşma”nın *esas* aracıydı.¹⁰

Tipik olarak gazeller her biri diğerini yankılayan birkaç katmanı ya da eş zamanlı konuşan farklı sesleri bir araya getirir. Bu janrın merkez üssünde yer alan aşk, hem dünyevi, hem platonik hem de ilahidir. Daima bir âşık rolünde olan şair, aynı anda hem bedensel arzunun bir nesnesi hem de ilahi güzelliğin bir yansıması olan, hatta Allah’ın kendisi olan, sevgiliye umutsuzca kur yapar. Şarap, bahçe ve içindeki laleler, nergisler, servi ağaçları ile burada gerçekleşen toplumsal etkileşim hem görünen dünyanın bir parçası hem de görünmeyen (*gayb*) ilahi dünyanın bir yansıması ve ona varan geçitlerdir. Bu şiirsel ve estetik evrende, görünenle görünmeyen arasındaki köprü yalnızca bahçe, aşk ve şarap değildir. Mecazın kendisi de bu tip bir köprü olarak kabul edilir. Dolayısıyla şiirin önemi ile bu evreni tanımlayan ve sürdüren müphemlik ve muğlaklık da böyledir.¹¹

Suhrawardi (ö. 1191), Attar (ö. 1221), Ibn Arabi (ö. 1240), Mevlana (ö. 1273) ve Hafez’in (ö. 1390) de aralarında yer aldığı, Aşk Mezhebi’nin önde gelen hocaları Osmanlı toplumu ve kültüründe yüzyıllardır oldukça etki sahibiydiler.¹² Bu

⁹ Ahmed, *What Is Islam?*, 36.

¹⁰ Derin Terzioğlu, “Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Misri (1618–1694)”, yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University (1999), 269.

¹¹ Osmanlı şiirlerinin farklı “sesleri” üzerine bkz. Andrews, *Poetry’s Voice*. *Gazel*, müphemlik ve muğlaklık ve mezhep-i ıştaki paradoksun merkezîliği ve metaforu üzerine bkz. Ahmed, *What Is Islam?*, 36, 386–397.

¹² İnalcık, *The Ottoman Empire*, 199–202. 15 ve 16. yüzyılda Osmanlı siyasi düşüncesine bazı isimlerin etkileri üzerine bkz. Hüseyin Yılmaz, *Caliphate*

figürleri ve onların öğretilerinden doğan çok çeşitli tasavvuf tarikat ve yaklaşımlarını tek bir “mezhep”te gruplamanın yanlış bir homojenlik duygusu verdiğini kabul etmek gerekir. Fakat tümü, Allah’a Kur’an’da Allah’ın sözü olarak belirtilenden ve sünnetten başka yollarla da ulaşılabileceği inancını paylaşır. Ayrıca, bu akım ile Şer’i fikre yakın söylemler arasındaki sınırlar daha geçirgendir ve dahası zaman içinde değişmiştir. En genel anlamıyla, Aşk Mezhebi’nden oldukça etkilenmiş olan radikal derviş grupları Osmanlı beyliğinin ilk zamanlarında oldukça yaygınken, bunlar ya terbiye edilmiştir ya daha kontrol edilebilir yapılarca yutulmuştur ya da Osmanlı yönetimi giderek merkezîleşirken daha da marjinal olmuşlardır. İmparatorluk 16. yüzyıldan başlayarak “Sünnileşme” sürecinden geçerken ve düzen karşıtı pratikler ve fikirler 17. yüzyıldan itibaren giderek daha çok tehdit altındayken radikal derviş gruplarına kalan alan da elbette ki küçülmüştür. Fakat bu çevreleme politikasına paralel olarak, Aşk Mezhebi Osmanlı yaşamının ritüelinden siyasi düşüncesine, aşktan cinsellik ve toplumsallığa pratikteki tüm veçhelerine yayılmıştır.¹³ Bu nüfuz 19. yüzyıla kadar sürmüştür. Öyleyse, diğer İslam toplumlarında olduğu gibi, Osmanlı şiirine de sınır çizmek, doğruyu yanlıştan ayırmak ve bir eylemi tembihlemek için üretilmiş mensur metinlerde yeri

Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought (Princeton: Princeton University Press, 2018). 17 ve 18. Yüzyıllarda için örneğin bkz. Terzioğlu, “Sufi and Dissident”, özellikle 364–374; Çalış-Kural, *Şehrengiz*, 27–62.

¹³ Aşağıdaki eserler, bir yandan radikal derviş grupların alanını sınırlama, diğer yandan da onların fikir ve uygulamalarının büyük etkisi hakkında bu hikâyeyi anlatan pek çok eserden sadece birkaçıdır: Ahmet T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994); Madeline Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600–1800)* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1988); Terzioğlu, “Sufi and Dissident”; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.–17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998); Niyazioğlu, *Dreams and Lives*; Çalış-Kural, *Şehrengiz*; Yılmaz, *Caliphate Redefined*; Andrews and Kalpaklı, *The Age of Beloveds*.

olmayan her şeyi sadık bir şekilde içinde barındıran alternatif bir arşiv olarak yaklaşılabılır.

Legalist İslamın yalnızca kadıların işi olduğunu ya da Tasavvuf Felsefesi amalgamıyla tamamen çeliştiğini öne sürmek istemiyorum. Şeriat'ın yalnızca gündüzle sınırlı olduğunu ya da Aşk Mezhebi'nin yalnızca geceyle ilişki olduğunu da iddia etmiyorum. Bu gibi ikilikler inceliksiz olmanın da çok ötesindedir. Aksine, Şeriat ve Tasavvufi İslam, Müslümanlara hem bireysel hem de toplumsal düzeyde dünyayı bir düzene sokan ya da dünyayı *Müslüman olarak* kavramanın farklı yöntemlerini sunan bir spektrumda kavranmalıdır.¹⁴ Bunu söyledikten sonra, karanlıkta daha rahat eden muhalefete karşın siyasi otoriteyle birlikte Şeriat'ın da –ışığa ve görmeye dayandıklarından ötürü– daha gündüze ait olduklarını iddia ediyorum.

Aşağıda, Aşk Mezhebi'nin hem gece maneviyatına hem de eğlencelerine nasıl nüfuz ettiğini göstereceğim. Esasında gecenin karanlığında bu ikisi birbirinden kolayca ayrıştırılmazdı. Gece eğlencelerini, evvela gecenin manevi dünyasını kavramadan anlamlandırmak mümkün değildi. Geceleyin gerçekleştirilen bireysel ve toplu ibadetler genellikle gece âlemleri dünyasından alınan kavramlarla betimlenmiş ve içkili meclisler manevi girişimler olarak kavramsallaştırılmıştı.

Bir Tek Sen ve Ben, Allah'ım

Walter Andrews önde gelen bir çalışmasında, Osmanlı “duygularının ekolojisi”nin iki kutup arasında tek tarafta birleşen, diğer tarafta ayrışan bir eksen olarak kavramsallaştırılabileceğini iddia eder. Birleşme ile ilişkilendirilen ışık mutlulukla özdeşleştirilirken; karanlık, umutsuzluk, keder ve ayrılık cin-

¹⁴ Ahmed, *What Is Islam?*, 122.

netiyle bağdaştırıldı.¹⁵ Osmanlı divan şiirinde ve dolaşısıyla da Osmanlı seçkin toplumunun kolektif bilincinde gecenin daha karmaşık olduğunu iddia etmek isterim.¹⁶ Gece, en büyük ıstırapın çekildiği zamandı, fakat aynı zamanda Allah'a kavuşmak için de en iyi imkânı sunardı.¹⁷ Hakikaten de uykusuzluk çilesi ve sevgilinin/Allah'ın görünmesi için beklemenin kaygısı, kalbi görünmeyi (*gayb*) keşfetmeye hazırlarken görünen dünyanın hatalarından arındırmanın da araçlarıydı. Bir diğer ifadeyle, geceleyin yani görünen dünya karanlıkla kaplandığında, kişi esasında bir illüzyon olan dünyevi gerçekliğin ardındakine bakıp bir an için *hak*ı görebilmektedir.¹⁸

Osmanlı edebiyatında gecenin genellikle gerçekleşmesi mümkün olmayan umutsuz aşka dair sahneler kurduğu inkâr edilmemektedir.¹⁹ Pek çok şiir ve anlatıda, âşık sevdiğinin mahallesinin karanlık ve sessiz sokaklarında yürürken ya da onun eşliğinde uyumaya çalışırken tasvir edilir (1. Bölüm'e bakınız). Herkes temiz bir uyku çekerken, âşık sağa sola döner, derin bir iç çeker ve kanlı göz yaşları döker. (Daha yaygın olarak erkek olan) Âşığın/şairin uyuyamaması onun umutsuzluğunun bir başka ifadesidir.²⁰ Âşık çaresi olmayan bir hastalığa yakalanır ve hastalanmış herkesin iyi bildiği üzere semptomları geceleyin daha da kötüleşerek çok daha acı ve endişe verici bir hâle gelir.²¹ Hekimler, "geceleyin uyu-

¹⁵ Walter Andres, "Ottoman Love: Preface to a Theory of Emotional Ecology", *A History of Emotions, 1200–1800*, Jonas Lilequist (ed.) (London: Pickering and Chatto, 2012), 27.

¹⁶ Şerife Uzun, biraz benzer çizgilerle, Osmanlı şiirinde gecenin hem acı hem de umutla ilişkilendirildiğini savunur. Bkz. Şerife Uzun, "Klasik Türk Şiirinde, Şeb-i Yeldâ", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2015), 353–370.

¹⁷ İlahi tefekkür zamanı olarak gece, Hristiyanlar için de değerliydi. Bkz. Koslofsky, *Evening's Empire*, özellikle 46–87.

¹⁸ Bu kavramların iyi bir tartışması ve geniş bir bağlam içindeki önemine dair bkz. Ahmed, *What Is Islam?*, 19–26.

¹⁹ Andrews and Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 56.

²⁰ İskender Pala, "Fükrat", "Gam", "Hasret", "Şeb", İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2009), 169, 172–173, 207, 435–436. Ayrıca bkz. Uzun, "Şeb-i Yeldâ", özellikle 358–359.

²¹ Şerife Uzun aşk hastası âşıklardan kısaca bahseder. Bkz. Uzun, "Şeb-i Yeldâ",

manızı engelliyor mu?” diye sorar. Hangi şair olduğu fark etmeksizin şöyle cevap verir: “benimle dalga mı geçiyorsun?” Aşağıda Mevlevî şair Esrar Dede’nin (1749-1797) bir şiiri yer almaktadır:

Dök dök ey dîdelerim eşk-i firâvânı bu şeb
Çekdi âgûşa rakîb ol meh-i tâbânı bu şeb

Bir siyeh-çerde siyeh-câme meh-i kâfir-kiş
Bağladı kâkülüne ‘akl-ı perişânı bu şeb

Dil-i divâne yine bir şerer-i nâle ile
Âteşe yakdı bütün külbe-i ahzânı bu şeb [...] ²²

İlk beyitteki imge, sevgilinin güzelliği için kullanılan yaygın bir mecaz olan ayı kaplayan karanlıktır.²³ Şiirin redifi (her beyitin sonunda tekrar eden kelime) olan “bu şeb” hem “bu gece” hem de “bu” gece olarak okunabileceğinden, sevgiliyi kucaklayan rakibin gecenin bizzat kendisi olduğu anlamına da gelebilir. Karanlığa sarılmış (dolayısıyla da siyahlara bürünmüş) olan zalim ay, sevgilisinin ıstırabından ve sevgilinin kakülüne (sevgilinin güzelliğine dair bir başka yaygın mecazdır) duyulan bağlılıkla ifade edilen mutlak adanmışlıktan etkilenmeyerek kendini göstermez.²⁴ Karanlık burada tamamıyla olumsuz olarak görünür: şairin rakibidir; yalnızca bir ıstırap zamanı değil aynı zamanda bu ıstırapın kaynaklarından biridir.

356-357.

²² Osman Horata (ed.), “Esrar Dede: Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası”, *Esrar Dede: Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası* (Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 1998), 296.

²³ Wheeler M. Thuckston, “Light in Persian Poetry”, *God Is the Light of the Heavens and the Earth: Light in Islamic Art and Culture*, Jonathan Bloom and Shiela Bliar (ed.) (New Haven, CT: Yale University Press, 2015), 185–187.

²⁴ Fars şiirinde ışık olarak sevgili, karanlık olarak onun yokluğu veya gönülsüzlüğü üzerine bkz. Age., 179-180.

Mevlevi Şeyh Galib (1757-1797) de acıyla uzayan ya da bilfiil acıyı uzatan bir geceyi tasvir eder:

Mâhveş mihr-i ruhun şevkine yandım bu gece
Şu'le-efrûz olarak çarhı dolandım bu gece

Çeşm-i sevdâ-zedeye eşkim edip hûn-ı şafak
Rengine şâm-ı gamın ben de boyandım bu gece

Mâhtâb eyledim âyine-i baht-ı siyehi
Tiğ-ı hâbîde-i gamzen-veş uyandım bu gece

Bâmgâg-ı feleğe çıktı sütûn-ı âhım
Hasm-ı çarhın dişine hayli dayandım bu gece

Şeb-i târ u ser-i zülf ü gam-ı sevdâ Gâlib
Hâl-ı Mecnûn-ı siyeh-rûzu çok andım bu gece²⁵

Bu beyitler de gece imgesini yine bir keder, acının uzattığı bir aralık olarak çağrıştırır. Şair, gece boyunca “hasm-ı çarhın dişine” bir “hayli” dayanır. Çarh kelimesi, bir çarkı ya da dişliyi, çark gibi dönen küreleri ve (Batlamyus modeline göre) dönmekte olan kürelerde yer alan gök cisimlerinin dairesel hareketlerinin belirlediği kaderi ifade eder. Bu kozmik makinenin dişleri sonrasında şair ezmekle tehdit eder ve şehir vakti en nihayetinde geldiğinde şairin çektiği ah öyle derinden acıdır ki ta aynı kürelere kadar ya da tıpkı bir kubbeyi destekleyen bir sütun gibi, “felek”e (göğe) kadar uzanır. Dolayısıyla bu göğün tüm yükü şairin omzundadır. Şair acıklı bir boyut daha eklemek için İslam dünyasında Leyla’ya duyduğu trajik aşkla tanınan Kays b. Mülevvah’ın lakabı olan Mecnun’u hatırlatır. Leyla başka bir adamla evlendirilince, Mecnun aklını kaybe-

²⁵ Şeyh Galib, “Şeyh Gâlib Dîvânı”, Muhsin Kalkışım (ed.) (Ankara: Akçağ, 1994), 405.

der ve lakabı Mecnun Leyla (Arapçası *Majnun Layla*), yani kelime anlamıyla Leyla'nın delisi olur. Sevgilisiyle kavuşması engellenen Mecnun, geceleri Leyla'yı gizlice ziyaret ederek ona yazdığı aşk şiirlerini okur.²⁶ Leyla'nın Arapça'da ve Türkçe'de gece ile eş anlamlı olduğu ifade edilmelidir. Mecnun Leyla kulağa daha çok “gecenin delisi” gibi geliyor. Kısacası bir şair için Mecnun'dan bahsetmek, gece, umutsuz aşk ve insanı deli eden ıstırapı farklı seviyelerde birbiriyle bağdaştırmanın kesin bir yoluyla.²⁷

Eğer arınmanın ölçüsü acı ve güçlük çekmek ise, uykusuz geceler de Allah'a kavuşmanın yollarıdır. Tasavvuf ilmi, İslam'ın ilk günlerinden itibaren gece ile gündüz, uyku ile uyanıklık arasındaki ilişkiyi tersine çevirmiştir. Uyanık olup da manevî vazifelerini yerine getirmeden yalnızca dünyevi işlerle meşgul olmak gaflet uykusuna yatmak demektir (*hab-ı gaflet*). Ibn Arabî'nin kelimeleriyle Mutasavvıflar “gece insanları”ydılar. Bu kavramlar, kişinin kendi kendine uyguladığı uyku yoksunluğu tekniklerine dönüştü. Adanmış Mutasavvıflar İslam'ın henüz ilk yüzyıllarında bile ruhlarını terbiye etmenin ve Allah'la kavuşmanın bir yöntemi olarak uykuyu reddediyordu ve bu pratik Ortaçağdan Osmanlı zamanlarına uygulamada kaldı.²⁸

²⁶ Farklı İslami edebiyat geleneklerinde delinin (mecnunun) genellikle iktidara doğru söyleyen ve sosyal normlara meydan okuyan biri olarak tasvir edilmesi dikkate değerdir. Gece vakti ve delilik, bu nedenle karşı-düzenle ilişkilendirilir. Leyla ile Mecnun'un çılgın aşkı için örneğin bkz. Michael W. Dols, *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 313–339. Hikâyenin Osmanlı'daki bir yorumu için bkz. Walter G. Andrews and Mehmet Kalpaklı, “Layla Grows Up: Nizami's Layla and Majnun 'in The Turkish Manner'”, *The Poetry of Nizami Ganjavi: Knowledge, Love, and Rhetoric*, Kamran Talattof and Jerome W. Clinton (ed.) (New York: Palgrave, 2000), 27–51.

²⁷ Bir başka örnek için bkz. Şeyh Gâlib, Şeyh Gâlib Dîvânı, Muhsin Kalkışım (ed.) (Ankara: Akçağ, 1994), 284.

²⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011), 107, 114–115; William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), 151, 157; Layla Shamash, “The People of the Night”, *Journal*

Antik dünyadaki çileci teknikler üzerine yazan Violet MacDermot bu uygulamaların bilim insanlarının “duyusal yoksunluk” olarak adlandırdıkları şeye benzediğini iddia eder. Dışsal duyusal uyaranların tecrit edilmesi ve ortadan kaldırılması gıda ve uyku yoksunluğuyla birleşince düşler ya da modern bilimin ifade edeceği şekliyle “halüsinasyonlar”, için elverişli koşullar oluşur.²⁹ Ortaçağcı Aviad Kleinberg ise atalarımızın gerçeklik anlayışına dair bu tip “bilimsel” iddiaların kendi gerçeklik anlayışımıza fazlaca güvenmekten kaynaklandığı konusunda bir uyarıda bulunur:

Geçmişte görünür gerçekliğin buzdağının sadece görünen kısmı olduğundan kimse şüphe etmiyordu. Modern ifadelerle, azizler ve mistikler “halüsinasyonlar gördüler;” kendi dönemlerinin ifadeleriyleyse “gerçeklik olarak adlandırdığımız aldatmaca perdesinden net olarak gördüler.”³⁰

Mutasavvıflar düşlerini halüsinasyon olarak değerlendirmezken gecenin “dış duyusal uyaranların” önemli ölçüde azaldığı bir ortam sağladığını keşfettiler. Mutasavvıf şair İbrahim Hakkı Erzurumi (1703-1780) bu durumu şöyle tarif eder:

Ehl-i aşkın didesi bîdâr olur vakt-i seher
Cân-ı ehl-i dil tolu esrâr olur vakt-i seher

Şehr-i dil bî-kesret-i nâ-cins tenhadır gice
Bezm-i cân bî-zahmet-i agyâr olur vakt-i seher³¹

of the Muhyiddin Ibn 'Arbi Society, 14 (1993); Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 16; John Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350–1650* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 8.

²⁹ Violet MacDermot, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East: A Contribution to Current Research on Hallucinations Drawn from Coptic and Other Texts* (Berkeley: University of California Press, 1971), 48.

³⁰ Aviad M. Kleinberg, *Flesh Made Word: Saints' Stories and the Western Imagination* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 149–150.

³¹ Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Tıpkı Basım Ve Yeni Harflerle Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı*, Mustafa Güneş (ed.) (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2008), 154–155. John of the Cross'un (1542-1591) sözcükleriyle karşılaştırınız, “Sakin gece/

İbrahim Hakkı Erzurumi'nin beyitleri, çoğunlukla ıssız ve sessiz sokaklarıyla geceleyin dışarıdaki kent deneyimini tefekkür eden şairin ruhsal durumuyla net olarak bağlar. İçki meclisi için yaygın bir mecaz olan *bezmi* –ki aşağıda da gösterileceği üzere bu olağan bir gece geleneğidir– yalnızlık arayan bir ruhun imgesine dönüştürür. Kendini ruhsal olarak adanmış olan kişiler, sessizlikte ilahi olanın gizemlerini ortaya çıkarmasını bekleyebilirler. Şairin ruhundan ve Allah'tan başka herhangi birinin varlığı mutasavvıf ile Allah arasındaki o yakınlık anına bir rahatsızlık hatta bir tehlike sunar.

İbrahim Hakkı Erzurumi'nin hayatı boyunca bu yakınlığı aradığı ifade edilmelidir. Babasının şeyhiyle tanışmasına müsaade ettiği dokuz yaşından ölümüne kadar kendisini tasavvuf yoluna adanmıştır.³² Şiirlerinin çoğu geceleyin gerçekleştirdiği ibadetleri ve bunun barındırdığı güçlükleri tarif eder. Bu şiirlerin birinde, kendi yaralı kalbini koruyan bir dostun yer aldığı anlamlı bir benzetme kullanır.

Çün uyudun nice bin gece nefis hazzı için
Bir iki şeb ne olur yâr-ı gâr için uyuma [. . .]

Helâl olur mu ağır uyku hasta sâhibine
Terâhhum eyle bu kalb-i figâr için uyuma³³

Bu iki beyitte, şair görev, aşk ve bakım imgelerini kendine hatırlatarak uykuya yenik düşmemeye çalışır. İlkinde, Peygamber'in yakın dostu olarak bilinen, Peygamber'i Mekke'den kaçışının akabinde gece boyunca bir mağarada saklayan ilk halife Ebu Bekir'e (h. 632-634) gönderme yapar. Allah sonrasında onlara sükûnetini göndermiştir (Kur'an-ı Kerim, 9:40). Bir diğer ifadeyle, eğer ki şair tıpkı Ebu Bekir'in

şafak sökerken,/sakin müzik ve uğuldayan yalnızlık". Şuradan alıntılanmıştır: Koslofsky, *Evening's Empire*, 59.

³² Mustafa Çağrı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmî", *TDVİA*, 21 (2000), 305–311.

³³ Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı*, 320–321.

Peygamberi koruduğu gibi kendisini kollarsa, Allah ona da sükûnetini gönderecektir. İkinci beyitte, hasta sevdiğinin yatağının yanı başında uyanık kalan kararlı bir refakatçi imgesini çağırır. Bir başka şiirinde, daha da net bir ifadeyle, kendisine “az ye, az uyu, az iç”³⁴ diye hatırlatır; bir diğerindeyse ruhunu yorgunluğa teslim olmamaya teşvik eder:

Sakın ey yâr-ı mihmân-dâr uyuma
Gelir dil beytine dil-dâr uyuma

Ko hâb-ı gafleti şeb kalbe seyr it
Nice zâhir olur esrâr uyuma

Dilersen Hayy u Kayyûm’un rızâsın
Gice yatma otur zinhâr uyuma

Çü şeb ikbâl-i Ferruh buldu uşşâk
Gözet sen sende bul dîdâr uyuma

İdüp tazyî’-i evkât uyusa halk
Sen itme zâyî’ ol bîdâr için uyuma

Gam-ı aşk eylese şeb kalbi meksûr
Gelür tahtına ol cebbâr uyuma

Gam-ı aşk olsa mihmân koyma tenhâ
Ana ver Hakkî her ne var uyuma³⁵

Bu şiir, yalnızca kendi kendine uygulanan uyku yoksunluğunun zorluklarına dair değil aynı zamanda beklenen “sonuca” dair de bir penceredir. Geceleyin kalbi izlemek pek çok “esrar”ı ortaya çıkaracaktır. Ancak o zaman görünmeyen

³⁴ Age., 453.

³⁵ Erzurumlu İbrâhim, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı*, 320–321.

görülebilir ve kişi karanlıkta görmeye başlayabilir.³⁶ Gaflet içinde uyumak, Allah'ın tahtına oturup harap kalpleri iyi-leştirdiği, en harap olduğu zamanı elden çıkarmaktır. Fakat kişi ancak yalnızlıkla O'na kavuşabilir, ancak uyanık kalarak O'nun varlığına kabul edilir. Tıpkı aynı şairin gece ibadeti konulu şiirlerinden birini bitirdiği gibi:

Hezâr kerre dedim Hakkî, Hakk'â gel gecelerde
Yoğ olduğun bilesin tâ o var için uyuma³⁷

Burada şair kendi mahlası ve Allah'ın isimlerinden biri olan *hak*'tan türetilen Hakkı'yla oynar. Şair, Hakk (hakikat) olarak Allah'a ulaşmak yani bu dünyadaki her şeyin –bittabi şairin kendisi de dâhil olmak üzere– O'nun olduğunu idrak etmek için gösterilen muazzam çabayı, sayısız denemeyi tarif eder. Ayrılık yalnızca bir yanılsamadır. Kalbini açan kişi kendini de tamamen adarsa herhangi bir zamanda değilse bile geceleyin bu yanılsamanın ardındakileri görebilir.

Enderunlu Osman Vasıf Bey (~ 1771-1824) de benzer bir düşüncüyü aktarır: “Vechin ‘aks etdirip ayine-i kalbe yarun / Maha mir’at- mücella ile bakdım bu gice.”³⁸ Kalbinin aynasını cilalayıp kendisini nefse özgü dünyevi arzulardan arındıran şair Allah'ın yansımasını kendi ruhunda görebilmektedir. Dolayısıyla, bu aydınlanma için sıklıkla mükemmel ortamı sağlayan gece, yalnızca bir işkence zindanı olmaktan uzaktır. Aslında ilahi bir mutluluk kaynağı da olabilir. “Şarâb-ı aşkı içür kalbi sâf olan geceler / Uyan gönülde sürûr anla ba'de nısfı'l-leyl.”³⁹

Bazı şiirler gece ibadetinin korkunç acısıyla yüce mut-

³⁶ Gecenin karanlığında hakikati görmek üzerine ayrıca bkz. Uzun, “Şeb-i Yeldâ”, 364-365. Bu tür paradokslar, erken modern Avrupa'da geceye apofatik ve mistik göndermelerde bol miktarda bulunur. Bkz. Koslofsky, *Evening's Empire*, 79-82.

³⁷ Erzurumlu İbrâhim, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı*, 320-321.

³⁸ Enderunlu Osman Vasıf, *Enderunlu Osman Vâsıf Bey ve Divânı: Divân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûni*, Rahşan Gürel (ed.) (İstanbul: Kitabevi, 1999), 353.

³⁹ Erzurumlu İbrâhim, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı*, 252-253.

luluğunu birleştirir. Enderunlu Osman Vasıf'a son bir kez daha bakalım:

Ref' edip zülf-i siyahın ayun on dördü gibi
Eyledi 'arz-ı cemal ol meh-i tabende bu şeb

Bin hicab ile yüzüm kızdırıp öprüm dehenin
Pek utandırdı beni ol gül-i şermende bu şeb

Bin bir olsun bin ise şahım esir-i zülfün
Gel efendim beni de kendüne kıl bende bu şeb

İnledi sine keman gibi dil etdi feryad
Enderun'da idi sazende vü hanende bu şeb

Görmeyem cam-ı leb-i yarı sakın ma'nada
VASIF aya bu kadar neş'e nedir bende bu şeb⁴⁰

Şiir, kişinin kendini Allah'ta kaybetmesinin barındırdığı huşu, eziyet ve neşeye dair bir şeyler anlatmak amacıyla, görünen çelişkilerle oynamakta ve geleneksel mecazları alt üst etmektedir. Şair, dolunayın kamerî ayın ortasında ("on dördü gibi") yüzünü ortaya çıkarması gibi, sevgiliyi de zülfünü kaldırarak kendini tam anlamıyla açığa çıkarmaya davet etmektedir. Fakat yine de şair tam anlamıyla arzu nesnesine ulaşamaz. Allah'ı ancak hakikatin binlerce peçesiyle öpebilmektedir. O'na kavuşmaya hem yakın hem de acı verecek kadar uzaktır. Nihai tahakküm yoluyla nihai özgürlüğünü arar, Allah'a gönüllü kölelik ederek kendisini gündelik olan her şeyden kurtarmaya çalışır; O'nunla birleşmeye çalışır ama aynı zamanda bundan delicesine korkar. İçinde, (burada mahlası olan ve içe ait olan anlamına gelen Enderuni kelimesiyle

⁴⁰ Enderunlu Osman Vasıf, *Enderunlu Osman Vâsıf Bey ve Divânı*, 282–283.

oynar) hem ıstırap çeken kalbinin feryadı hem de muazzam bir sevinç vardır.

Bir Tek Sen ve Biz, Allah'ımız

Gece sadece yalnız icra edilen içe dönüş için bir ortam sunmazdı. Allah bir topluluk içinde de aranabilirdi ve bu da tipik olarak gün batımından sonra gerçekleşirdi. Bu elbette ki bir kural olan akşam ve yatsı namazıyla başlardı fakat daha uzun sürebilirdi. Dindar, Şeriat görüşlü pek çok Sünni bütün geceyi dua ederek geçirirdi. Bir diğer deyişle, gece adanmışlıklarının ille dervişlikle ilgili olması gerekmezdi. Yine de geceye saygı göstermek en çok farklı inançları olan küçük topluluklar arasında yaygındı. Örneğin, Halveti tarikatında Perşembe akşamları mühim *sema* ve *devran* ritüelleri gerçekleştirilirdi.⁴¹ Gecenin bir maneviyat ritüelleri dünyası olarak kabul edildiği ve bu dünyadaki ritüeller için oldukça etkili olduğu bir diğer topluluk da Bektaşî tarikatıydı. 15. yüzyılda kurulan ve Hacı Bektaş Veli'nin (1209-1272) adını verdiği tarikat çok çeşitli karşıt inançları içine çekti. İnsanların Allah'tan ayrı düşmüş olduğu illüzyonunu aşmak için bir araç olarak aşk kavramı, diğer karşıt mezheplerde ve tarikatlarda olduğu gibi Bektaşî inancında da merkezî konumdaydı. Esasında, sıradan müritler de *âşık* olarak adlandırılıyordu.⁴²

Bektaşî tarikatı farklı topluluklar için hem erişilebilirdi hem de cazipti. Şeriat'a aykırı bir biçimde, ritüeller her iki cinse de açıktı ve şarap tüketimi söz konusuydu. Özgürlükçü doğası ve diğer inançlardan kişilere açık olması, tarikatı gayrimüslimler ya da İslam'a yeni geçmiş fakat hâlen önceki inançlarına bağlı

⁴¹ Curry, *The Transformation*, 8–9.

⁴² John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac& Co., 1937), 109–111; Thierry Zarcone, “Bektaşîyye”, Kate Fleet vd., (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, THREE; Ahmed Yaşar Ocak, “Bektaşîlik”, *TDVİA*, 5 (1992), 373–379.

olanlar arasında popüler hâle getirdi. Fakat tarikatın cazibesi, bu toplulukların ötesindeydi. Halil İnalcık'a göre, erken 19. yüzyıl dolaylarında, İstanbul'da 14 Bektaşî tekkesi vardı ve nüfusun yaklaşık beşte biri bu tarikatla ilişkiliydi.⁴³ Ayrıca, Bektaşî doktrininin etkisi bu tekkelerle de sınırlı değildi. Tarikatlar arasındaki sınırlar mühürlü olmaktan çok uzaktı ve pek çok kişi kendini birkaç, bazen aynı zamanda hem ortodoks hem de karşıt olan tarikatlarla ilişkilendiriyordu.⁴⁴ Bilhassa toplumun alt tabakaları arasında geniş bir takipçi kitlesine sahip olan tarikatın belirgin bir popüler tonu vardı.⁴⁵

Bektaşîlerin nüfuzunu tartışırken yalnızca müritlerinin sayısını değil aynı zamanda kimliklerini de göz önünde tutmak önemlidir. Bektaşî tarikatı yüzyıllar boyunca, zaman zaman "Hacı Bektaş'ın oğulları" olarak anılan yeniçerilerin tarikatı olmuştur. Diğer karşıt topluluklar Osmanlı yönetimi altında ya terbiye edilmiş ya da marjinalleştirilmişken, Bektaşîler yalnızca kendi aykırı geleneklerini korumakla kalmadı, yeniçerilerin gözetimi sayesinde bunu Osmanlı Sünni iktidar yapısının kalbinde gerçekleştirdi.⁴⁶

Bektaşîlerin kural olarak her gün yerine getirdiği bir ibadetin olmadığı ve bunun yerine tekkelerinde *ayn-i cem* olarak bilinen bir töreni gerçekleştirdikleri ifade edilmelidir. Tören gün batımı civarında başlar ve mum ışığında icra edilirdi. Bu törenin üç önemli ritüelinden ilki mum yakmak anlamına gelen *çerağ uyandırma* idi. Yaygın olarak, Allah'la kavuşmanın bir aracı olarak kavranan şarap içmek bu törenin önemli bir parçasıydı. Ritüelleri gece boyunca devam eden yemek ve içki etrafındaki bir bir araya gelme takip ediyordu.⁴⁷ Bektaşîler

⁴³ İnalcık, *The Ottoman Empire*, 199.

⁴⁴ George W. Gawrych, "Şeyh Galib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-ı Cedid", *International Journal of Turkish*, 91(4) (1987), 95.

⁴⁵ Abu-Manneh, "Between Heterodox", 210–212, 218; Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 188–191.

⁴⁶ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 83–84.

⁴⁷ Ayn-i cem töreninin detaylı betimlemesi, mumların kullanımı ve şarap tüketimi için Birge, *The Bektashi Order*, 175–201, 50–51, 110–111, 259. Ayrıca bkz.

arasında karanlık ve ışığa atfedilen sembolizm burada ciddi bir biçimde ele alınamayacak kadar karmaşıktır. Buradaki tartışma için önemli olanların ilki, Bektaşilerin ritüellerini düzenli olarak karanlık çöktükten sonra ve gecenin derinliklerinde gerçekleştirmeleridir. Bu da en azından tören gecelerinde çoğu kişi yataklarında kıvrılıp yattıktan sonra ister istemez uzun saatler aktif oldukları anlamına gelir. Bu elbette ki Şeriat görüşlü aktörlerin şüphe ve iftiralarını körüklemiştir (bakınız 2. Bölüm) ve karşıt dinî grupların tipik “manevi seçkincilik” hissine katkıda bulunmuştur. Kente karanlık ve uyku çökerken, âşıklar gerçek ilahi hakikate (hak) uyanıyorlardı. Ayn-i cem’de ifade edildiği gibi: “karanlığın yolundan çıkıp, doğru yola adımımı attım; gaflet uykusundan uyanıp, ruhumun gözünü açtım.” “Cerağ uyandırma”, ruhun bu uyanışını temsil eder. Aydınlandıkları ışık da, en nihayetinde Allah’tan kaynaklanan, “Muhammed’in ışığı”dır.⁴⁸ Bu mistik tecrübe geceye konumlanmakla kalmaz, aynı zamanda geceden beslenir. Bu da bizi *ayn-i cem*le ilgili son aşamaya getirir: ritüelistik olan toplumsal olanla karmaşık bir şekilde ilintilidir. Esasında diğer âşıkların varlığının deneyimin önemli bir parçası olduğu ve âşıklarla bağ kurmanın Allah aşkını icra etmek olduğu düşüldüğünde, bu ayrımın anlamlı olup olmadığı bile sorgulanabilir. Bu meclisin kalabalığı ile manevi anlamı, Osmanlı gecesinin toplumsal hayatının etiğini ve estetiğini anlamak için önemlidir. Tüm muğlaklığa ve hatta aleni karşıt doğasına (örneğin şarap içmede olduğu gibi) rağmen, toplumsal olanı meşrulaştıran manevi olandı. Bu manevi katman bu gibi pratiklere “İslami yönden” bir anlam kazandırdı.⁴⁹

Bazı gece ayinleri toplumun marjînlerinde başlıyor ama bir

Fredrick de Jong, “The Iconography of Bektashism: A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art”, *Manuscripts of the Middle East*, 4 (1989), 8.

⁴⁸ Birge, *The Bektashi Order*, 259; alıntı: 193.

⁴⁹ Burada bir kez daha; Ahmed, *What is Islam?*

şekilde ana akıma geliyordu. En önemli örnek, geç Memlük Kahiresi'nde ortaya çıkan ve Peygamber aşkına adanmış tüm gece süren bir ibadet olan *mahyadır*.⁵⁰ Gece boyunca hem bireysel hem de kolektif düzeyde süren ritüeller o zamana değin çeşitli İslami geleneklerde iyice yerleşmişse de, mahya eşi benzeri görülmemiş bir düzeyde bir dikkat çekti. Mahya 15. yüzyıl sonralarında Kahire'ye taşınan köylü bir şeyh tarafından başlatılmış ve kısa zaman içerisinde tartışma konusu olmuştu. Hayranları bu ibadete, adanan kişinin kalbindeki Peygamber sevgisini büyüttüğü ve imgelere-düşlere ilham olduğu için övgüler yağdırıyordu. Muhlifler bunu kınanacak bir yenilik (bid'a) olarak gördüler ve tüm gece mum ve fener yakmanın "yasak harcama" kategorisine girdiğini iddia ettiler.⁵¹

Bununla birlikte uygulama, erken 16. yüzyıl Kahiresi'nin önde gelen bazı dinî otoritelerince tanınıp kabul gördü. Gizli saklı küçük bir camiden taşınarak Kahire'deki, hatta belki de tüm Sünni İslam dünyasındaki, en önemli dinî kurum olan Ezher'de icra edilmeye başlandı. Ritüel sonrasında, yine en azından ilk etapta toplumsal ve ekonomik düzenin aşağısında yer alan kişileri cezbediği Halep'e ve Şam'a taşındı. Bu ritüelin gelişiminin izini detaylı olarak süren Jonathan Allen, ritüeli başlatan kişilerin ve katılımcılarının mütevazı arka planının geceleyin gerçekleşen diğer faaliyetlere olduğu gibi ritüele karşı muhalefetin oluşmasındaki sebeplerden biri olduğunu iddia eder. Halep'te çabucak yok olan bu ritüel, Şam'da yeniden uygulanmış, önde gelen dinî otoritelerce savunulmuş ve kentin büyük ana camisi olan Emevi Camii'nde uygulanmıştır. Bu ayin en azından 19. yüzyıla kadar devam etmiştir.⁵² Allen'ın

⁵⁰ Uygulama yakın zamanda Jonathan Parkes Allen tarafından şu makalede tartışıldı: "Up All Night Out of Love for the Prophet: Devotion, Sanctity, and Ritual Innovation in the Ottoman Arab Lands, 1500–1620", *Journal of Islamic Studies*, 30(3) (2019), 303–337.

⁵¹ *Age.*, 319–321.

⁵² *Age.*

da belirttiği gibi, bu gece ibadetinin en önemli özelliği görünürlüğüydü. Esasında, yukarıda tartışılan karanlıkta tek başına gerçekleştirilen gece ibadetleriyle kıyaslandığında, mahya ritüeli neredeyse bir gösteriş, bir tür “göze çarpan adanmışlık” olarak görünür.⁵³ Büyük kent merkezlerinin en önemli dinî sahnelerinde mum ışıkları altında icra edilen ve dönemin önde gelen dinî “yıldızlarından” bazılarını konuk eden mahya, dikkati çekmek için tasarlanmıştı. Gece, bu performansı parlatacak olan foyaydı.

Tam olarak aynı dönemde ve bağlamda, kahve Arap dünyasına giriş yaptı. Kahveye dair en erken tarihli kaynaklar bu içeceğin, kahveyi gece adanmışlıkları sırasında uyanık kalmak için kullanan Mutasavvıflarca tanıtıldığını iddia eder.⁵⁴ Kahve ile gece ibadetlerinin Arap eyaletlerindeki Müslümanlar arasında giderek artan popüleritesi Yahudiler arasında da benzer bir akımı teşvik etmiş olabilir. Bu trendin bölgedeki Yahudi toplumundaki lideri, Ari olarak bilinen Haham Isaac Luria (1534-1572) idi. Kudüs’te doğan Ari çocukken Kahire’ye taşındı ve burada zengin bir mültezim olan amcası tarafından yetiştirildi. Ari mükemmel bir eğitim almıştı, hahamlara dair literatürde oldukça bilgiliydi. Ancak estetizm ve mistisizmin cazibesine kapılarak en nihayetinde Kuzey Filistin’de *Kabala*’nın yerleşik merkezlerinden biri olan Safed’e taşındı. Ari etrafına bir mürit çevresi toplayarak, ayırt edici pek çok özellik barındıran kendi Kabala sistemini öğretmeye başladı. Ari ve müritlerince yayılan pratiklerden bir tanesi Yahudilerin Kudüs’teki yıkılan tapınaklarının yasını tuttuğu ve yeniden inşası için dua ettikleri, *tiqun hatsot* (kelime anlamı gece yarısı ıslahı) olarak bilinen bir gece vaazıydı. 16. yüzyılın ortalarına kadar, bu bireyler tarafından icra edilen gönüllü bir dua olarak kabul ediliyordu. Ari’yle birlikte kolektif bir

⁵³ Age. Allen, “şüpheli ışıklandırma”yı kullanır.

⁵⁴ Hattox, *Coffee and Coffeeshouses*, 14, 74–76. Ayrıca bkz. Kafadar, “How Dark”; Allen, “Up All Night”, 332.

ritüele dönüştü. Ari'nin müritleri, gece boyunca süren zahmetli dua programını ve Tora çalışmalarını sürdürdüler. 1586'da bir Haham'ın ortaya koyduğu üzere, Kabalacılar gece yarısı Rabbin "cennet bahçesinde erdemlerle keyif yaptığına"⁵⁵ inanıyordu. Elliot Horowitz Kabalacıların uykudan kaçmak için kahve kullandığını ve içecek yaygınlaştıkça *tiqun hatsot*'un da yaygınlaştığını öne sürdü. 18. yüzyıl itibarıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok ötesinde popülerleşmişti ve kuzey İtalya'da hatta daha da kuzeylerde bile yayılıyordu.⁵⁶

Benzer gece ibadetleri 18. yüzyılda Kudüs çevresinde de gerçekleştiriliyordu. Kudüs'e 1700'de Haham Yehudah Hasid (1660-1700) liderliğindeki mesiyani bir toplulukla gelen bir Aşkenazi Yahudisi olan Siemiatycze'li Gedaliah, Peygamber Samuel'in kent surlarının yaklaşık 10 km kuzeybatısında bulunan mezarında buna benzer bir gece ibadetine şahit olduğunu yazar. Gedaliah, İbrani takviminin İyar ayının 28. gününde gerçekleşen ibadeti uzun uzadıya tasvir eder. Akşam duasından sonra, iştirak edenler gece yarısına kadar Samuel'in kitabını ve Zohar'ın kitabını (kelime anlamı "parlaklık ya da "parlak ışık" olan) okudular diye aktarır:

Gece yarısı mağaradaki tüm mumları söndürerek karanlıkta oturdular ve acıklı bir sesle *tiqun h atsot* icra ettiler. *Tiqun h atsot* bitince biraz Zohar çalıştılar. Sonrasında *cafe* olarak bilinen sıcak bir içecek getirip herkese dağıttılar. Aynı zamanda Seferad Yahudileri'nin her sabah yediği bir bisküviden yediler. . . Sonrasında Samuel'in öldüğü bu geceye özgü ilahiler ve şarkılar söylediler . . . ve çok hoş bir sesle şarkı söyleyip sabaha kadar eğlendiler.⁵⁷

Bu özel gece ibadeti yalnızca bir toplulukla icra edilmiyor, aynı zamanda önem arz eden ve bilhassa geceleyin görünmeyene açılan kapılardan yalnızca bir başkası olarak kabul

⁵⁵ Horowitz, "Coffee, Coffeehouses", 32.

⁵⁶ Age.

⁵⁷ Yaari, *Mas'ot 'eret zisra'el*, 349-350. Geceleyin *tiqun* gerçekleştirilmesinin manasına dair bkz. Age., 365.

edilebilecek bir alanda gerçekleşiyordu. Geceyi bir azizin mezarı başında geçirmek Yahudilere özgü değildi. Kudüs çevresinde, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler surların doğusunda yer alan ve farklı kadın azizlerin (her cemaat bu alanı farklı bir figürle özdeşleştirmiştir) gömüldüğü düşünülen Zeytin Dağı'ndaki bir mağarayı ziyaret ederdi. Mezarın etrafında yedi tur atmanın ve üstüne mum dikmenin bereket getirdiğine inanılırdı.⁵⁸

Kısacası, gecenin kendisi ve hatta uykusuzluk dahi mutlak olumsuz olarak algılanmıyordu. Gecenin karanlığı ve sükûneti içe dönüşü teşvik ederdi. Dahası da vardı. Geceleyin uyanık kalmak büyük bir zorluktu ve bu çabayı değerli kılan da buydu. Bunun barındırdığı güçlük, ilk olarak kişinin dinî adanmışlığını kendisine ve yoldaşlarına gösterdiği için, ikinci olarak da adanmış kişiyi geceyi yalnız ya da beraber geçirmiş olmaları farketmeksizin kendisiyle benzer düşünenlere bağladığı için, psikolojik ve toplumsal olarak ödüllendireciydi. Hepsi –ister (Kabalacı ritüellerde olduğu gibi) somut olsun, ister (“gecenin insanları”, Allah'ın âşıklarındaki gibi) münzevi olsun– bir topluluğun parçasıydılar. İbrahim Hakkı Erzurumi'nin kendi ruhuna hatırlattığı gibi “âşıklar geceleyin uyuyamaz.”⁵⁹

Tasavvuf tekkelerinden ve kutsal mezarlardan bahçelere ve meyhanelere geçmeden evvel fiili eğlence ile temel kaynak işlevi görecek olan oldukça biçimli olan şiirler arasındaki ilişkiye dair bir şey söyleyelim. Elbette ki Kağıthane bahçelerinde ya da Kumkapı meyhanelerinde içen her ayyaşın bir kadeh şarap yuvarlarken görünmeyene dair tefekkür ettiğini hayal etmiyoruz. Öyleyse, geçmişin gerçekliğine bir pencere olan şiir diğer kaynaklardan ne daha fazla ne de daha az opak ya da çarpıktır. Nasıl ki hukuki metinler ya da resmî

⁵⁸ Minna Rozen, *Ha-qehi-lah ha-yehu-dı-t be-yeru-shalayim ba-me'ah ha-yz* (Tel Aviv: Tel Aviv University and misrad ha-bitachon, hotsa'ah la-or, 1985), 95, 261–264. Ayrıca bkz. Curry, *The Transformation*, 168.

⁵⁹ Erzurumlu İbrâhim, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı*, 453.

kararnameler otoritenin peşinde olduğu nizamla uyumlu bir gerçekliği yansıtmaya –ve aynı zamanda yaratmaya– hizmet ediyorsa şiirin paralel söylemi de gece toplumsallığının paralel evrenindeki davranışları yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda kurguluyor da. Bu nedenle, şiirin son derece biçimlendirilmiş ortamını gerçek kabul etme hatasına düşmemeli ama bunu da göz ardı etmemeliyiz. Bazen bu projeye sadece sözde hizmet eden, bazen de derinden bağlanmış olan Aşk Mezhebi âlem yapan Müslümanlar için her daim hazır ve erişilebilirdi.

Şarap İçip Sevişmek

Geceyle özdeşleştirilen en yaygın toplanma biçimi meclis olarak biliniyordu. Meclis kelimesi Arapça’da oturmak anlamına gelen *jalasa* kökünden türer ve dolayısıyla farklı biçimdeki toplanmalara meclis adı verilebilir.⁶⁰ Burada daha spesifik olarak *bezm* ya da *âlem* olarak bilinen içkili meclislere odaklanacağım. Bu genellikle özel bahçelerde, evlerde, avlularda ve meyhanelerde düzenlenen keyifli arkadaş toplanmalarıydı. Shahab Ahmed bu çevrelerden kamusal (-özel) ve özel (-kamusal) mekânlar olarak bahseder ve doğası gereği kuralcı ve belirsizliğe yer vermeyen yasanın kolay kolay sürdüremediği “keşif amaçlı söylemlerin” eğlendirdiği “geniş kapsamlı (...) normlar ve çelişkiler”e müsaade ettiğini ifade eder.⁶¹

Bu tip toplanmalar Osmanlı toplumsal spektrumundaki farklı gruplar tarafından düzenlenmiş ve topluluk üyeleri arasındaki dayanışmayı güçlendirmeye hizmet etmişti.⁶² Fakat meclisin en detaylı biçimine ulaştığı yer seçkin çevrelerdi.

⁶⁰ 16. yüzyılın ilmi meclislerine dair bkz. Helen Pfeifer, “Encounter after the Conquest: Scholarly Gatherings in Sixteenth-Century Ottoman Damascus”, *International Journal of Middle East Studies*, 47 (2015), 219–239.

⁶¹ Ahmed, *What Is Islam?*, 454. Kamusal (-özel) ve özel (-kamusal) alanların bir incelemesi için bkz. Age., 363–386.

⁶² Çalış-Kural, *Şehrengiz*, 10; Hamadeh, *The City’s Pleasures*, 159–161. Halk toplaşmalarına dair aşağı bkz.

Osmanlı divan şiirinde de yazıldığı gibi, ideal bir toplanma özel bir bahçenin duvarları arasında, bir bahar akşamında, yakın arkadaşlar eşliğinde düzenlenirdi. Yemek ve şarap ikram edilir, şiir okunur, müzik çalınırdı. Bu toplanmalar geceye kadar uzardı.⁶³ Seçkin meclisi genel olarak mistik terimlerle kavramsallaştırılır ve âlemciler gündelik ve ilahi aşk ile sarhoş olmuş şairler ve dervişler rolünü üstlenirdi. Bu bahçe âlemleri Aşk Mezhebi'nin olası asi öğretilerini legalist İslam ile ona bağlı olan siyasi ve toplumsal düzeni uzlaştırmanın bir yolu- luydu. Osmanlı hegemonyası, bu öğretilere özel alanlar tahsis edip onları oldukça yerleşik kültürel metinler aracılığıyla ritüelleştirerek onların yıkıcı potansiyellerini dizginledi.⁶⁴ Bu “ritüellerin” yalnızca mekânsal olarak değil zamansal olarak da tasvir edildiğini, dolayısıyla da hâkim normların gündelik rutinlerini kesintiye uğratmadığını eklemek isterim.

Fakat bu partilerde gece yalnızca hâkim toplumsal ve dinî normlardan kaçılacak güvenli bir sığınak rolü oynamadı; ayrıca, iştirak edenler arasında yakınlık geliştirmeye ve kişisel bağları pekiştirmeye hizmet etti. Yakın dönemdeki çalışmalar, kişinin karanlıkta kendini daha güvende hissettiğini ve başka- larına daha açık olduğunu gösteriyor. Eğer kişinin etkileşim koşulları üzerinde bir kontrolü varsa, bu açıklık eğlence ve yakınlık için elverişli olabilir; kontrolün olmadığı durumlarda ise bu açıklığın kırılğanlık olarak deneyimlenmesi daha muhtemeldir. Özellikle mum ışığının toplumsal etkileşimi kolaylaştıran rahat, yakın ve sıcak bir atmosfer yarattığı iddia edilmiştir.⁶⁵ Katılımcılara aşına olunması ve içki meclisinin

⁶³ Andrews, *Poetry's Voice*, bilhassa ss. 146–157; Pala, “Bezım”, “Şeb”, İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* içinde, 81, 435–436. Ayrıca bkz. Hatice Aynur ve Jan Schmidt, “A Debate between Opium, Berş Hashish, Boza, Wine and Coffee: The Use and Perception of Pleasurable Substances among Ottomans”, *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 31(1) (2007), 85–88.

⁶⁴ Çalış-Kural, *Şehrengiz*, 9. Bu iddia Ahmed Karamustafa'nın aykırı Derviş topluluklarının Osmanlılarca terbiye edilmesi iddiasını hatırlatır. Bkz. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, bilhassa s. 85–90.

⁶⁵ Shaw, “Controlling Darkness”; Bille ve Sørensen, “An Anthropology of

protokollerinin eğlenmeye elverişli güvenli bir alan yarattığını varsaymak makuldür. Gece toplanmaları katılımcılarını diğerlerinden ayrı tutarak kişisel bağların daha da güçlenmesine hizmet etmiştir. Deniz Çalış-Kural, klasik meclisteki katılımcıların gündelik hayatta geleneksel ritüel uygulamalarını takip ettiğini ifade eder. Fakat bahçe âlemlerinde, bu çileci ilkeleri anlık olarak ihlal ediyor ve nefsi uğraşlar ve içkiyle iştigal oluyorlardı. Bu, Allah'ı arayan mistikler gibi davrandıkları bir tür tersyüz ritüelinin bir parçasıydı.⁶⁶

Bu “tersyüz ritüeli”nin önemli bir parçasının geceyle gündüz arasındaki ilişkileri tersine çevirmek olduğunu iddia ediyorum. Bu tersine çevirme katılımcılarca paylaşılan ayrıcalıklı olma hissiyle yakından ilişkiliydi. Klasik seçkin meclisi hem mekânsal (bahçeye) hem de zamansal olarak (geceye) sınırlıysa da, daha önemli bir hususta ayrıcalık yaratıyordu: *Meclis* tam anlamıyla dış dünyayla ve bu dünyadaki kalabalıklarla olan farklılıklarının ta kendisiyle tanımlanıyordu. Katılımcılar kendi nazarlarında, içe, mistik kavrayışa ait olan *erbab-ı batını*dı. Manevi iç görüşleri onları “dışa ait olan” (*erbab-ı zahir*) ve içlerindeki ilahi nitelikleri hakkıyla kavramadan güzellik ve zevki reddeden cahil kalabalıklardan ve dogmacı ahlakçılardan üstün tutuyordu. Osmanlı şiirinde, bu dışarıdakiler toplanma yerinin sınırlarında pusu kurar, onu tehdit eder ama aynı zamanda iştirak edenler arasındaki bağları kuvvetlendirmeye hizmet ederdi.

Bu işleve uygun olarak, klasik toplanma, katılımcıların içe dönük konumlandığı bir çember olarak görselleştirildi ve fiziki olarak da genellikle bu şekilde organize edildi. Şarap kadahi iştirak edenler arasında dönerdi. Bu pratik, aynı zamanda kürelerin ve gezegenlerin dönüşüne atıfta bulunmak için kullanılan bir kelime olan *devr* olarak bilinirdi.⁶⁷

Luminosity”, 275. Erken modern Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da mum ışığının yakınlığı teşvikine dair bkz. Ekirch, *At Day’s Close*, 192–192.

⁶⁶ Çalış-Kural, *Şehrengiz*, 10.

⁶⁷ Devr kelimesi (ya da devir) veyahut genel olarak çemberler tasavvuf düşüncesi ve

Hakikaten de, *meclis*teki diğer her şeyde olduğu gibi, kadehi döndürmek sembolik bir anlam taşıyordu. Bu, yalnızca katılımcıları birbirine değil aynı zamanda gök cisimlerinin dönüşüyle belirlenen göksel ritimlere de bağlıyordu. Erken modern gecenin karanlığında yıldızların, 21. yüzyılın ışıkla kirlenmiş gecelerinde olduğundan çok daha fazla göze çarptığı ve çoğu zaman bir ilham kaynağı olduğu hatırlanmalıdır. Gerçekten de genel olarak Osmanlı şiirinde, özel olarak da toplanma temsillerinde ışık saçan cisimlerin teşbihleri çokça yer alır.⁶⁸ Dünya'nın etrafında dönen (yermerkezci modele göre) gezegenler ve kürelerin ya da bir mumu çevreleyen pervanelerin tekrar eden dairesel imgeleri tipik olarak bir kutup, güç ve güzellik kaynağı çevresinde inşa edilmişti ve bu genellikle ışık tarafından temsil ediliyordu.

Açık olduğu üzere bu evrende şarap olumsuz olarak değil, tam tersi biçimde değerlendirildi. Bu, gerçek dediğimiz illüzyonun sayısız perdesini aşarak ilahi hakikate ulaşmanın yöntemlerinden yalnızca bir diğerydi. Bazı akademisyenler, bu şiirdeki şarabın yalnızca bir metafor olduğunu söylese de oldukça zengin bir metinsel ve görsel kanıt çok daha fazla şarabın bu kolektif ortamlarda hakikaten de tüketildiğini doğrular. İslam dünyasının bütün dilleri bu şaraplı toplanmalardan utanç duymadan bahseder.⁶⁹

Meclise dair şiirler okumak *meclisin* kalbinde yer alıyordu ve bu toplanmayı manevi bir faaliyet olarak çerçevelemeye ve katılımcıları bu nefsi deneyime duyarlı hâle getirmeye hizmet ediyordu. Örneğin aşağıda son derece etkili bir şair olan Nedim'den (1681-1730) birkaç beyit yer alıyor:

pratiğinden alınmış anlam katmanlarıyla yüklüdür. Bkz. Behar D. Çalış, "Ideal and Real Spaces of Ottoman Imagination: Continuity and Change in Ottoman Rituals of Poetry (İstanbul, 1453–1730)", yayımlanmamış doktora tezi, Middle East Technical University (2004), 100–101, 113, 117, 132–133, 268–274.

⁶⁸ Osmanlı gazel ve kasidelerinde sevgilinin ya da baninin, etrafında dönen gezegenlere dair bkz. Atillâ Şentürk, "Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyâre ve Sâbiteler (Burçlar)", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 90 (1994), 136–137.

⁶⁹ Ahmed, *What Is Islam?*, 57–62.

Sen bî-haber hayâlin ile gûşelerde biz,
Tâ subh olunca her gece ayş u dem eyleriz

Nâhidi kasd olunsa şikâr eylemek değil
Tanbûr-ı bezme zülfünü târ-ı bem eyleriz

Zâhid ölür gider gam-ı havz-ı behiştten
Biz bir kadeh şarâb ile def-i gam eyleriz

Sûz-ı ciğerle nevk-i hâdengin müzâb edüp
Gül-goncazâr-ı zahm-ı dile şeb-nem eyleriz.⁷⁰

Bu beyitlerin tamamı, gece *meclisini* sevgiliye bu dünyada kavuşmanın mümkün olmadığını bilerek duyulan özlemin acısına bir çare olarak sunar. *Gazellerde* yaygın olduğu üzere bu beyitler iki seviyede çalışır: ilkinde gerçek *meclisten* imgeleri çağrıştıır; diğerindeyse bu imgelere görünenle görünmeyeni bir araya getiren bir manevi bir anlam yükler. İlk beyit, âlemin kıyısında köşesinde kalmış sevgilisini düşünüp yalnızca geceyi geçirebilmek için içki içen umutsuz bir âşığı tasvir eder. Yukarıda tartışılmış olan Allah’tan ayrı düşmeye dair duyulan ıstırap burada *meclis* imgesi kullanılarak ima edilir. İkinci beyit, bu âlemde çalan ve sestten daha fazlası anlamına gelen müzikten bahseder. Eğer sevgiliyle kavuşmak imkânsız ise, iştirak edenler de hiç değilse –yine sevgilinin zülûfleriyle temsil edilen– özlem duymanın acısını kalbi ferahlatan bir müziğe dönüştürmüştür.

Üçüncü beyit Aşk Mezhebi ile şiirinin daimi “öteki”si olan sofı, geleneksel fikirli tiplere basmakalıp bir gönderme yapar. Bu tip burada, manevi olarak aydınlanmış olanla ilahi olana erişemeyen arasındaki farkı belirginleştirmek için kullanılır. Geleneksek fikirli kişi cennet suyundan yoksun kalmış olarak susuzluktan ölürken *meclise* iştirak edenler sevgiliye duydukları arzularını gideremese de hiç değilse şarapla “def-i gam”

⁷⁰ Nedim, *Nedim Divânı*, Muhsin Macit (ed.) (Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 278–279.

eylerler. Âlemin kendisine dair ise beşinci beyit bir demirci atölyesini çağrıştıran yangına (bunlar muhtemelen âlemi aydınlatan mumlardır) ve suya atıfta bulunur. Gönül yangını (*sûz-ı ciğer*) –kendisinin geceleyin şebnemle soğutulmasından evvel– acının sivri ok uçlarının eritildiği bir külhana benzetilir. Yıldızlar gibi, geceleyin düşen şebnem de divan şiirinde yaygın bir mecazdır ve salt bir edebî gelenek olarak görünebilir. Fakat yine yıldızlar gibi, şebnem de dışarıda geçirilen gece deneyiminin bir parçasıdır ve bu da şebnemi güçlü bir imgeye dönüştürür. Şebnemin soğuk dokunuşunun yüreğin acısını nasıl rahatlatılabileceğini tasavvur etmek kolaydır.

Meclisi gönül yarasına bir deva olarak sunmak yaygındır. Aşağıdaki beyitler Sümbülzade Vehbî'nin (1718?-1809) *mina*'yı (şarap şişesi) redif olarak kullandığı, dolayısıyla da şarabı şiirin ve onun çağrıştırdığı âlemin kalbine konumlandırdığı bir gazelinden alınmıştır:

Murassa ' -tâc-ı Cemşîd'e berâberdir ser-i mînâ
Mey-i la' İm ile memlû kadehdir efser-i mînâ

Şeb-i târ-ı gamın mehtâb u şem'-i meclis-efrûzu
Ziyâsı sîne-i sâkî fûrûg-ı ahter-i mînâ

Cem'in âyinini icrâya etmiş 'ahd ü peymânı
Eder hükmün revân peymânelerle dâver-i mînâ

Kapar çeşmin görünce zâhid-i ef î-nigeh gûyâ
Zümür-rüd ma'denindendir meğr kim cevher-i mînâ

Yürütmez zevrak-ı sahbâyı cûş-ı 'âlem-i âba
Sebük-destî ile rıtl-ı girân-ı lenger-i mînâ

Eder tâbende subh-âsâ şeb-i deycûr-ı endûhu
Beyâz-ı gerdenin gösterse şem'-i hâver-i mînâ⁷¹

⁷¹ Sümbül-Zâde Vehbî, *Sümbül-Zâde Vehbî Dîvânı*, Ahmet Yenikale (ed.) (Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 350–351.

Şair burada, şarap şişesinin baş kısmını, şarabı icat etmesiyle bilinen mitolojik Fars Kralı Cemşid'in (ya da Jamshid) tacına benzettir. Sonrasında da gök kubbe ve ilahi özle dolu bir şarap kadehine gönderme yaparak gerçek olanla manevi olanı hemen bağlar. Gerçek şarap şişesinden ilahi kadehe, içmek görünmeyene seyahat etmeyi mümkün kılar. Benzer bir şekilde, iştirak edenlere şarap dolduran şaki de onları –en nihayetinde ilahi olan– kendi güzelliğiyle (açıkta kalan sinesine atıfla anlatılır) aydınlatır. Son beyit de içmekle bu olağandışı ışığı birbirine daha yakından bağlar: Kalbin açılmasını ve ilahi ışıkla dolmasını sağlayan şey şaraptır.

Şimdiye kadar alıntılanan birkaç beyitte kanıtlandığı hâliyle dahi erotizm ve çoğunlukla homoerotizm gecenin şarap kadar ayrılmaz bir parçasıdır ve bunun da İslami toplumlarda oldukça uzun bir tarihi vardır. Kur'an'ın homoerotik yorumları (56:16-18), cennete giden Müslümanların ahirette yalnızca hurilerin değil, aynı zamanda ilelebet genç kalan oğlanların (*wildan mukhalladun*) doldurduğu şarap eşliğinde de keyifli vakit geçirdiğini vurgular. Sonraki nesillerdeki cennetin yeryüzündeki kopyaları bu çağrışımları tekrarlamak durumundadır. Karşıt tasavvufi söylemlerde, genç güzel oğlanların (*amrad*) ilahi güzelliği barındırdığı varsayılıyordu ve bazı ritüeller bu oğlanlara bakmayı içeriyordu.⁷² Platonik ile dünyevi aşk arasındaki sınırları gerçeklikte korumak kuralcı metinlerde olduğundan daha zordur ve dervişler genellikle sadece şarap içmek ve keyifle müzik dinlemekten değil aynı zamanda sodomiyle suçlanmışlardır.⁷³ Şeri hukukta, sodominin ölüm cezasıyla kati olarak yasaklanmış olduğu hatırlanmalıdır. Ancak keskin yasal tanımlara rağmen, kadılar dahi aynı cinsle ilişkiyi doğrudan kınamaktan kaçınmışlardır. Elyse Semerdjian'ın ifade ettiği gibi Osmanlıların bu hususlardaki kararları “muğlak” olabilir.⁷⁴

⁷² Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900* (Berkeley: University of California Press, 2006), 83. Ayrıca bkz. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 36–39.

⁷³ El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 19, 36–39.

⁷⁴ Semerdjian, “Because He Is So”, 185.

Yasalıcı söylemden uzaklaştıkça, işler daha da belirsizleşir ve burada da gece özel bir anlam kazanır. Tanınmış coğrafyacı ve entelektüel Kâtip Çelebi (1609-1657) veciz bir şekilde ifade etmiştir: “Gece, âşıklar için bir örtüdür”⁷⁵ rakiplerinin gözlerinden uzakta.” Karanlık, âşıkları meraklı gözlerden ve net yasal tanımlardan koruyarak platonik ve erotik cazibenin daha rahat bir şekilde birleşmesine müsaade etmiştir. Bu müphemlik ve muğlaklık elbette ki yalnızca geceyle sınırlı değildir. Fakat gece alkol tüketimiyle tıpkı ebeveyn gözetiminden uzak gizli bir oyun alanı gibi biricik fırsatlar sunar.

Kısacası, eğer ki *meclis* idealize edilmiş aşkı besleyen yarı ritüelleştirilmiş bir toplanma olarak görülürse, gece bu ritüel için hayatidir. Geleneksel gündelik düzenin bakış açısıyla “dışarıdan içeri” bakıldığında gece yıkıcı olanı gözlerden uzak bir şekilde kuşatmaya ve kontrol altında tutmaya hizmet etmiştir. *Meclise* iştirak edenlerin bakış açısıyla içeriden dışarı doğru bakıldığında, gece onların kendi deneyimleri için merkeziydi ve ona anlam katıyordu. *Meclis*, dünyevi rutinleri tersine çevirerek, onun her daim ilahi nurla aydınlatılmış olarak nitelenen katılımcıları –onları etrafı saran karanlığın ve onun içinde manen bihaber olarak uyuyan kalabalıkların zımnen veya açık açık tam aksine konumlandırarak– arasındaki bağları kutladı ve güçlendirdi. Gece, topluluk içindeki manevi üstünlük duygusuna hizmet etti.

Gümüş Servi

Meclisin türevi olarak görülebilecek bir diğer gelenek de *mehtab seyri* olarak bilinirdi. Kavram bilhassa İstanbul’un sularında geceleyin yapılan tekne gezilerine atıfta bulunuyordu. Bu geleneğin de Osmanlı döneminin sonlarına kadar varlığını sürdüren seçkin ve halktan versiyonları vardı. Esasen

⁷⁵ Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-Ahyâr*, 475a (407).

en ayrıntılı betimlemeler ve edebî temsiller sonraki dönemlere aittir.⁷⁶ Bunlar bize baharın son aylarında ve yaz aylarında mehtap varken ve hava müsaitken insanların teknelere binip, yemeğin, içkinin, müziğin ve şiirin keyfini çıkararak suda bir gezintiye çıktığını anlatır. İnsanlar genellikle yatsı namazından sonra dışarı çıkardı.⁷⁷

Bu toplanmaların beyan edilen ortak noktası ay ile onun “gümüş serviye” (*serv-i simin*) benzetilen suya saçtığı ışıktı. Hem mehtap hem de servi Osmanlı kültüründe kusursuz güzelliğin ve saflığın ortak sembolleriydi ve şiirde genellikle sevgili arketipinin zarafetiyle ilişkilendirilirdi. Diğer toplanma türlerinde olduğu gibi, daha zengin mehtap gezilerinde her biri katılımcıları deneyimin işitsel ve görsel yönlerine karşı duyarlı hâle getirmeye hizmet eden ikramlar, müzik, şarkılar ve şiir dinletileri bulunurdu.⁷⁸ Naşid’den (ö. 1791) bir örnek:

şeh-levendim kanalım câm-ı şarâb nâba
şöyle nûş eyleyelim kim dönelim bî-tâbâ
hele meyl etme pek erkenden efendim hâbâ
ey meh-i evc-i letâfet çikalım mehtaba

bir iki mutrıb-ı hoş-nagme olup bir iki saz
geh beyâtı okusun gâh çalıp nâz ü niyâz
çikalım sahn-ı çemen-zâr-ı küçüksu’ya biraz
ey meh-i evc-i letâfet çikalım mehtâba⁷⁹

⁷⁶ Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları* (Ankara: Varlık, 1978); Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdeti*, 1:287–291; Nabizade Nazım, *Zehra* (İstanbul: Özgür, 2004), 26–29.

⁷⁷ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdeti*, 1995, 1:287–291; Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*, 75; Sakaoğlu ve Akbayan, *Binbir Gün*, 143–148.

⁷⁸ Çok benzer uygulama ve duyarlılıklar Abdülhak Hisar’ın *Boğaziçi Mehtapları*’nda tasvir edilmiştir: s. 45–46, 72–77, 87–88.

⁷⁹ Ömer Zülfe, “Nâşid [1749–1791]: Dîvân”, yayımlanmamış Master tezi, Marmara Üniversitesi (1998), 95. Çeviri yazara aittir. *Mehtab seyri*’ne atıfta bulunan daha fazla 18. yüzyıl şiiri için bkz. öztekin, XVIII. Yüzyıl, 376–380.

Mehtab seyrinin şiirsel protokolleri onu seçkin *meclisi*-ne sıkı sıkıya bağlar. Geç Osmanlı yazarı Nabizade Nazım (1862-1893), böyle etkinliklerden birinden “yüzen eğlence” (*bezm-i cari*) olarak bahseder.⁸⁰ Bahçe âlemlerinde olduğu gibi, *mehtab seyrinde* de gece vakti şarap içmek, yüksek estetik ve erotik duyarlılıklar içindir. Bu duyarlılıklar seçkin janrına sınırlı değildir. Örneğin 18. yüzyıla kadar tarihlenen halk anlatılarından Tıfli hikâyelerinde (aşağı bakınız), hikâyelere ismini veren karakter Tıfli arkadaşlarıyla birlikte Galata’da bir meyhanede içer. Günbatımına doğru, grup dağılır ve Tıfli bir tekneye biner ve surun güney ucundaki Çatladıkapı’ya gitmek ister. Fakat yolda, “sarhoşluk hâliyle şarkı söylemeye başlamış ve kayıkçı da mest-i la’akıl derecede sarhoş olduğundan havadan, mehtabın güzelliğinden istifade ile Adalar’ın (Prens Adaları, A. W.) yolunu tutmuşlardı.”⁸¹

Mütercim Ahmed Asım Efendi’nin (1755-1819) aktardığı bir anekdot da *mehtab seyrini* hem seçkin hem halk edebî geleneklerinin ötesinde düşünmemize yardımcı olur ve bunu daha somut bir kentsel bağlama konumlandırır. Vakanüvis, diğer Hristiyan seçkinlerle beraber, kentin kuzeyindeki Tarab-ya ve Kuruçeşme’deki yalılarda iyi bir hayat yaşayan Boğdan Voyvodası’nın kardeşi Dimitraşko’dan bahseder. Dimitraşko sıklıkla arkadaşlarıyla birlikte sarhoş oldukları *mehtab* gezintilerine çıkardı. Vakanüvis, bu grubun davranışlarına karşı çok eleştireldir ve dolayısıyla aktardığı hikâyeye de ahlaki bir ders olarak okunmalıdır. Kendisinin ifade ettiği gibi: “Bu meclis böyle kalmaz, mestler mahmur olur bir gün.”⁸²

Bir gece, bu arkadaş grubu birbirine bağlanmış ve “cilveli sevgililerle dolu” üç tekneyle bu gezintilerden bir başkasına çıkar. Müziğin tadını çıkarıp şarkı söyleyerek ve içki içerek yola koyulurlar. İlginç bir şekilde, vakanüvis âlemcilerin yak-

⁸⁰ Nabizade Nazım, *Zehra*, 26.

⁸¹ Çelik, *Hançerli Hanım*, 54–55.

⁸² Mütercim Ahmed Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 2015, 1:327.

laşımını tasvir etmek için bir Mutasavvıf ifadesi olan “dem bu demdir”i kullanmıştır. Onlar anı yaşarken, Asya yakası tarafından teknelerle gelmiş olan 20’den fazla silahlı kişinin saldırısına uğrarlar. Yazar bir tarafta “sessiz ve huzurlu gece” ve bunun keyfini çıkarmak için dışarı çıkmış olan âlemcilerin nezaketiyle diğer tarafta saldırının “korku dolu gürültüsü”nü ve saldırganların kaba saba ve kötücül doğalarını mukayese eder. Saldırganlar, tekneleri hazırladıkları etrafı kapalı bir alana çekerek, rehinelerinden aldıkları şarabın özgürce keyfini sürdükleri ve rehineleri kendilerini eğlendirmek için dans etmeye zorladıkları taklit eğlencelerini (*bezm-i mezak*) düzenlerler. Eğlence rehinelerin nihayet serbest bırakıldığı şafağa kadar sürer.⁸³ Sanki 3. Bölüm’deki kentin altsınıfın temsilcileri bu seçkin gece eğlencesinin görünürde pastoral dünyasını istila etmiş gibidir ve bu bize kent gecelerinin gerçekte bölümlerle düzenlenmediğini ve edebî yorumlamalardan çok daha az şiirsel olabileceğini hatırlatır. Fakat bu tartışma için yine en önemli husus aynı zamanda vakanüvisin de odağı olan saklanma ve ortaya çıkmadır. Onun anlatısına göre olaylar, “o feci gecenin eteğinin altında gizlenmiş ve ne olduğunu ne kimse duymuş ne de görmüştür.” Fakat Dimitraşko kendisini ve ona eşlik edenleri aşağılayan kişileri yakalamak için bağlantılarını kullanmakta karardır. Eşkiyalar bulunamasa da bu “geceye özgü hikâye” (*destan-ı şebane*) çabucak tüm kente yayılınca bu Dimitraşko’nun seçkinlerce kınanmasına ve halkça hor görülmesine mal olur.⁸⁴ Vakanüvis Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi’nin 3. Bölüm’de aktardığı anekdotta olduğu gibi, burada da vakanüvis bu kınamaya katılır. Esasında o da karanlığa saklanarak ahlaki ihlali gerçekleştirenlerin “ifşa”sında tabiri caizse onları gün yüzüne çıkararak aktif bir rol oynar.

Dönemin diğer anlatıları da *mehtab seyrinin* yerleşik ve yay-

⁸³ Age., 1:326–31.

⁸⁴ Age., 1:329–31.

gın bir pratik olduğunu ve farklı çeşitleri olduğunu doğrular.⁸⁵ *Mehtab seyrinin* bir türü geceleyin çalışan balıkçıları izlemeyi içerir. Osmanlı İmparatorluğu’nda doğup yetişen bir Levantin olan Gaspara Ludovico Momarts (1696-1761) “lüfer mevsiminde ay parıldar deniz uyurken, asil kadın ve erkeklerin sanki bir izleyici salonunda oturuyorlarmış gibi bindiği irili ufaklı kayıklar etrafta toplanırdı” diye yazar.⁸⁶ Lüfer mevsiminde buna benzer “balık âlemlerinin” 20. yüzyılın başlarında ayrıntılı protokoller izlenerek hâlen düzenlendiğini belirtmekte fayda var.⁸⁷

Bu kaynaklar yalnızca *mehtab* tekne gezintilerinin ne kadar yaygın olduğunu değil kahvehaneler ve meyhanelerden farklı olarak bu geleneğin en azından Hristiyanlar arasında kadınlar için bir alan açtığını gösterir. Müslümanlardan ise, geç 19. yüzyıl anlatılarına bakacak olursak, kadınlar erkeklerden ayrı olarak iştirak etmiş olabilir. Yine de, bahçe ve tekne âlemleri ne kadar önemli olsa da kentteki çoğu insan için gece içmenin mevkisi olarak hizmet veren yer meyhanelerdir.

Sıradan İnsanlarla İçmek

Üst sınıfların kültürel dünyasının sıradan insanlarınkinden ayrı tutulduğuna dair önceki bilimsel anlayışlar dikkate alındığında, Aşk Mezhebi’nin etkisinin seçkinlerle ve onların kendini beğenmiş şiiiriyle sınırlı kaldığına dair şüphe edilebilir. Fakat yakın zamanlı araştırmalar toplumsallaşmanın ne kalıplarının ne de mekânlarının sınıf ve tabaka hatlarında tam anlamıyla kollara ayırdığını gösterir. Burada “Aşk Mezhebi” olarak serbestçe gruplanan geniş çeşitlilikteki kavramların –elbette

⁸⁵ Tott, *Memoires*, 100–103. Câbiömer Efendi, *Câbî Târihi*, 213–214. Bu anlatılar 2. Bölüm’de tartışılmıştır.

⁸⁶ Mackridge, “The Delights of Constantinople”. Geceleyin balık tutmaya dair 3. Bölüm’e bakınız.

⁸⁷ Bkz. Rıdvan Tezel, “Eski Balıkçılık Âleminden Portreler”, *Balık ve Balıkçılık* (İstanbul: Et ve Balık Kurumu Umum Müdürlüğü, 1955), 15–20.

Bektaşiler de dâhil olmak üzere dervişler tarafından ziyaret edildiği ve önde gelen birçok şairin bu popüler içki sahnesine yabancı olmadığı düşünülürse– meyhane sahnesinde de yaygın olması şaşırtıcı değildir. Hatta bazı meyhaneler onların şiirlerini duvarlarına asmıştır.⁸⁸

Meclisin protokollerinin ve Aşk Mezhebi kavramlarının toplumsal yelpazeye erişilebilir olması, herkese aynı şekilde erişilebilir olduğu anlamına gelmez. Toplumsal cinsiyet ve sınıf önem sahibiydi. Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi, “namuslu” kadınlar gece *meclisi* ortamından büyük ölçüde men edilmişti. Ekonomik imkânlar da hayatiydi. Zenginler evde eğlence düzenleyip misafirlerini gece de konuk ederken,⁸⁹ seçkin olmayanların haneleri tipik olarak daha küçüktü ve harcamaları, bilhassa da aydınlatma için olanları, omuzlamak büyük bir güçlük teşkil ediyordu. Halk tabakası bu sebeple dışarıda bulunur ve masrafları aralarında bölüşürdü.⁹⁰ Genellikle Müslüman mahallelerinden uzakta, örneğin Boğaz boyunca bulunan açık alanlarda, kent suları etrafına dağılmış

⁸⁸ 18. yüzyıl İstanbulu’nda farklı sınıflarca paylaşılan serbest zaman ve duyarlılık araçlarına dair bkz. Hamadeh, *The City’s Pleasures*. Osmanlı’da gündelik yaşama sıran şiiire dair bkz. Hatice Aynur, “Ottoman Literature”, *The Cambridge History of Turkey*. C. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, Suraiya Faroqi (ed.) (New York: Cambridge University Press, 2006), 499. Saray ve halk şiirleri arasındaki muğlak sınırlar ve ortaklıklara dair örneğin bkz. Cemal Kurnaz, *Halk Şiiri ve Divan Şiirinin Müşterikleri* (Ankara: Kurgan Edebiyat, 2011); Kim Sooyong, *The Last of an Age: The Making and Unmaking of a Sixteenth-Century Ottoman Poet* (Abingdon: Routledge, 2018), bilhassa ss. 7–11. Toplumsal yelpazenin çeşitli konumlarından meclis protokollerine dair bkz. Çalış-Kural, *Şehrengiz*, 9–13. Yüzyıllardır İslam dünyasındaki popüler söyleme nüfuz eden *mezhep-i aşk* kavramlarına dair bkz. Ahmed, *What Is Islam?*, 85–97. Meyhane duvarlarındaki şiirlere dair bkz. Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, 1995, 2:50. Farklı dönemlerde meyhanelerdeki şiirlere dair ayrıca bkz. Koçu, *Eski İstanbul’da Meyhaneler*, 25–32.

⁸⁹ Örneğin bkz. Mirzazade Salim, *Tezkire-i Salim*, 155. Evlerinde içkili toplanmalar konuk eden *kubera*’ya dair ayrıca bkz. Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, 1, 307.

⁹⁰ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, 1995. Seçkinler de zaman zaman meyhaneye giderdi. Bkz. Koçu, *Eski İstanbul’da Meyhaneler*, 48. Evlerin iç mekân düzenlenmesine ve iç mekân aydınlatmasının az bulunurluğuna dair bkz. Tanyeli, “Norms of Domestic Comfort and Luxury in Ottoman Metropolises, Sixteenth to Eighteenth Centuries”, *The Illuminated Table*, bilhassa s. 302–308, 314.

yüzlerce meyhanenin bir tanesinde içilirdi.⁹¹ Fakat onları seçkinlerden ayıran farklılıklar ne olursa olsun, sıradan halk da içki içmeyi “norm hâline getiren” kanun dışı söylemler geliştirdiler ve bunu yine geceyle ilişkilendirerek ve dolayısıyla da sınırlarını tasvir edip içki içmeyi gözden uzak tutarak yaptılar. Burada, Aşk Mezhebi’nin alternatif etiği ve estetiğinin var olmasına müsaade edilebilirdi.

Mirzazade Mehmed Emin Salim’in (ö. 1743) biyografik sözlüğünde yer alan, geç 17. yüzyıl şairi Derviş Fasih’e dair girdi, 18. yüzyıl meyhane yaşamına bir bakış sunar. Fasih bir gün Fener’den Galata’ya bir tekneye biner ve oradaki pek çok meyhaneden birinde arkadaşlarıyla buluşur. Herhâlde öğleden sonrasındır ve diğer gruplar hâlihazırda merkeze konumlandırıldıkları muhtemelen bir mum ya da başka bir ışık kaynağı ile kendi içki “halka”larını oluşturmuşlardır.⁹² Reşat Ekrem Koçu’nun İstanbul meyhaneleri üzerine olan çalışmasında dönem belirtmeden de olsa yazdığı gibi, meyhane sahipleri müdavimlerini karşılar, onları oturtur ve ortalarına bir fener yerleştirirdi. *Ateş oğlanları* olarak bilinen yardımcıları da bu feneri yakar, “hoş geldiniz beyler” derdi.⁹³ Fenerin yaydığı ışık, meyhanenin daha geniş ortamı içinde bir nevi “hususî bir alan” yaratır, ışık halkasındakileri dışarıdakilerden farklı kılardı. Masanın etrafındakilerin yüzlerine yansıyan ışık onları daha da yakınlaştırmaya hizmet ederken meyhanedeki diğer kişilerden de ayırırdı.⁹⁴

Seçkin meclisinde olduğu gibi, fiziksel oturma düzenini

⁹¹ 18. yüzyıl sonlarında bu meyhanelerin bir haritası için 3. Bölüm’e bkz. 19. yüzyılda meyhanelere dair bkz. Georgeon, “Ottomans and Drinkers”, 11; Sakaoğlu ve Akbayan, *Binbir Gün*, 136–142.

⁹² 19. yüzyılda da uygulama buydu. Bkz. Balıkhane Nazırı Ali Rıza, *Eski Zamanlarda*, 180. Işıklı ilişkili metaforların bu anekdottaki kullanımı burada tartışılan dönemde bu uygulamanın olağan olduğunu öne sürer.

⁹³ Koçu, *Eski İstanbul’da Meyhaneler*, 46.

⁹⁴ Burada Danimarka kültüründe *hygee* (serbest bir şekilde “sıcak, rahat bir ortam” olarak çevrilebilir) yaratmak için bu tür “sınırlı” aydınlatılmış alanların kullanımına ilişkin bir analizden yararlanıyorum. Bkz. Bille ve Sørensen, “An Anthropology of Luminosity”, 276.

sembolizmden ayırt etmek güçtü. Burada da, çemberin merkezinde güzelliğiyle içki içenlerin kalbindeki ateşi yakması beklenen saki konumlanırdı. Bu edebî gelenekler aslında beklentileri ve davranışları kurguluyordu. Örneğin meyhane sahiplerinin hakikaten de yakışıklı oğlanları saki olarak işe almaya çalıştığını biliyoruz.⁹⁵ Fasih ve arkadaşlarının uğrak yeri olan, Galata'daki meçhul meyhanede de durum buydu:

[O] encümen miyânesinde bir şem'-i mihver
perân-ı ziyâ-bahşında meclis germ-a-germ olub fûrûzân ol-
muş ki cümle erbâb-ı
meclis ol şem'-i şebistân-ı harem-i hüsne pervâne ve sercüm-
le huzzâr vâle hüsn-i
pürâşûbî olub mest ü dîvâne olmuşlar. ⁹⁶

Kadehin her turunda *saki*, yoldaş halkasının dünyanın tasasını unutmasını sağladı ve her kadehte zihinlerini ve akıllarını uçurdu. Fasih oracıkta âşık oldu ve oğlana zeki konuşmaları ve şiir yoluyla kur yaptı. Fakat tam ilerleme kaydettiğini düşünürken, oğlan gece çöktüğü için ayrılması gerektiğini söyledi. Fasih gecenin geri kalanını *sakinin* söz verdiği gibi sonraki gün dönüp dönmeyeceğini merak ederken içki içip ve acı çekerek geçirdi. Gün doğup, yine akşam olduğunda Fasih hâlen bekliyordu. Beklemeye daha fazla tahammülü kalmayınca, nihayet o *sakinin* evine gitti ve gecenin geri kalanını onun kapısında geçirdi. Yine de huzurlu bir uyku uyuyamadı. Oğlanın şairden daha kaba saba olan diğer hayranları sevgilinin eşliğinde bu rekabetle karşı karşıya gelmekten memnun olmadılar ve şairi geldiği yere geri gönderdiler. Bu anekdottaki her detay yazının epeyce yerleşik geleneklerini takip etse bile bu anlatının tarihsel bir kaynak olarak değerini azaltmaz.

⁹⁵ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdeti*, 1, 309.

⁹⁶ Mirzazade Salim, *Tezkire-i Salim*, 536. Türk ve Fars şiirlerinde bir metafor olarak kandile dair bkz. Sadık Armutlu, "Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Fars ve Türk Edebiyatında Şem' ü Pervâne Mesnevileri", A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39 (2009), 877–907; Thuckston, "Light in Persian Poetry", 181–182; Celâl Metin ve Fatma Kopuz, "Pervane ve Mum", *Ekev Akademi Dergisi*, 17(57) (2013), 525–540.

Andrews ve Kalpaklı'nın etraflıca gösterdiği üzere, erken modern Osmanlı toplumunda şiirsel gelenekler davranışları hem yansıtmış hem de kurgulamıştır.⁹⁷

Anekdot, bazı belirgin farklılıklara rağmen bir meyhanede içki içmenin daha ayrıcalıklı seçkin toplanmalarını tasvir etmek için kullanılan imgelemin hemen hemen aynıni kullanarak kavramsallaştırılabileceğini gösterir. Seçkin bahçe âlemlerindeki mumlar gibi, meyhane masalarındaki mumlar da nihayetinde karanlık okyanusundaki adalardır. Gösterişli olmaktan ziyade mütevazı olan ışık, yine de, etrafı çevreleyen karanlıkta daha da parıldayan sınırsız neşe ve şefkatin ortak bir deneyimiyle özdeşleştirilmiştir. Mumun etrafındaki pervaneler gibi, her türden âlemci de sırtlarını karanlığa yüzlerini içeri dönerek gerçek ve mecazi bir ışığın çevresinde bir çember oluşturmuş ve ona doğru yönelmişlerdir.

Anekdotun geçtiği ortam halktan olsa da, Salim'in yazdığı türün seçkin olduğu dair bir itiraz yapılabilir. Fakat yine de diğer kaynaklar da Aşk Mezhebi kavramlarının en azından bir noktaya kadar halk toplanmalarını da şekillendirdiğini öne sürer. Örneğin mutasavvıf günlük yazarı Seyyid Hasan Nuri, yaklaşık bir yılı kapsayan (1661-1662) günlüğünün ilk cildinde *işret* olarak tanımladığı 125 toplantıyı kaydeder. Kavramın kendisi ve *bezm* ile eş anlamlı kullanımı alkollü içeceklerin tüketimine işaret etse de böyle olduğu yönünde doğrudan bir kanıt yoktur. Alkollü ya da alkolsüz, bu iki toplanma hariç hepsi karanlık çöktükten sonra gerçekleşmiştir. Gündüze ait sosyal toplanmalar farklı koşullarla tasarlanmıştır. Yazarın Aşk Mezhebi'nin "öğretileri"yle aşına olup olmadığına dair şüpheleri kaldırmak adına, Seyyid Hasan Nuri Hafez Divanı'nı zaman zaman okuduğunu günlüğüne kaydetmiştir.⁹⁸

⁹⁷ Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*.

⁹⁸ Aykut Can, "Seyyîd Hasan, Sohbetnâme, I. Cilt, (1071-1072/ 1660-1661), (İnceleme-Metin)", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi (2015). Günlüğün, günlüğü tutan kişi ile onun toplumsal dünyasının bir incelemesi için bkz. Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth-

Halk edebiyatından türler gece ile sosyal toplanma arasındaki bu ilişki ile *meclisle* ilişkilendirilen yakınlık ve erotizmi aktarmışlardır. Genel olarak adlandırıldığı şekliyle Tıflı hikâyeleri 18. yüzyıldan 20. yüzyıla İstanbul’da üretilmiş bir hikâye serisidir. Bildiğimiz en eski Tıflı hikâyesi daha 1756-1757’de yüksek sesle okunmuşsa da bu el yazması kayıptır. Bu hikâyeler üzerine çalışan David Selim Sayers’e göre, bu hikâyeler geniş kitleler için “alçakgönüllü eğlence” olarak tasarlanmıştı. Sayers bu hikâyeleri, kural koyucu ya da yıkıcı olmaktan ziyade betimleyici olarak nitelendiriyor ve 19. yüzyılın ikinci yarısında yayımlanmış olmalarına rağmen Tanzimat öncesi normlar, uygulamalar ve rollerle ilişki kurduklarını iddia ediyor.⁹⁹ Hem “gerçekçilikleri” hem de daha önceki gerçeklikleri aynalama kabiliyetleri bu hikâyeleri bu tartışmanın amaçları doğrultusunda sorgulamaya uygun hâle getirir.

Tüm bu hikâyeler, daha önceki bölümlerde tanıştığımız ve alkol dâhil olmak üzere maddelere karşı büyük bir mücadele başlatan IV. Murad’ın döneminde geçer. Tüm seriye ismini veren Tıflı Efendi esasında küçük bir rol oynar. Padişahın musahibi, danışmanı, nedimi olarak sunulur. Bildiğimiz basılmış en erken tarihli Tıflı hikâyesi *Ceride-i Havadis*’te 1851-1852 tarihlerinde bir seri olarak yayımlanan *Hançerli Hanım Hikaye-i Garibesi*’dir.

Hikâye, zengin bir tüccarın oğlu olan ve babasının ölümüyle merhum babasının bakmakla yükümlü olduğu kişilerden

Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature”, *Studia Islamica*, 69 (1989), 121–150. Seyyid Hasan Nuri’nin düzenlediği toplanmalarda alkol tüketimi meselesine dair bkz. Tunahan Durmaz, “Family, Companions and Death: Seyyid Hasan Nuri Efendi’s Microcosm (1661–1665)”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sabancı University (2019), 34–35.

⁹⁹ David Selim Sayers, “Sociocultural Roles in Ottoman Pulp Fiction”, *International Journal of Middle East Studies*, 49(2) (2017), 215–216, 218–221. Hikâyelerin “gerçekçiliği” ve bunların hikâye anlatımı geleneğine dair ayrıca bkz. David Selim Sayers, “Tıflı Hikâyelerinin Türsel Gelişimi”, yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi (2005); David Selim Sayers, “Letâ’ifnâme ve Çoksesselilik”, in *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, M. Öcal Oğuz (ed.) (Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006), 90–99.

olduklarını iddia eden bir grup serseri tarafından hovardalık hayatına çekilen, Süleyman adındaki genç, yakışıklı bir adamı anlatır. Süleyman kendisine miras kalan servetle içki içip kumar oynayarak dibe vurur. Sonrasında, kendisine ticaretin sırlarını da öğretecek olan, babasının yakın bir arkadaşı tarafından kurtarılır. Bir gün, Hançerli Hürmüz diye bilinen zengin bir kadınla karşılaşır ve kadın Süleyman'a delicesine âşık olur. Hürmüz'ün şansına, Süleyman da Hürmüz'ün kölesi Kamer'e delicesine âşık olur. Kamer ismi aşkın geceyle ilişkili ortamına gönderme yapar.

Hanım, Süleyman'ı eve davet eder ve Süleyman, Kamer'le birlikte olma imkânı yakalamayı umarken birlikte pek çok gece geçirirler. En sonunda, ikisi bu fırsatı yakaladığında sonrasında hem Kamer'e hem Süleyman'a suikast girişimleriyle sonuçlanacak kötücül bir intikam mücadelesi başlatacak olan Hanım onları yakalar. Hikâyenin sonunda (sürprizbozan uyarısı) Tıflı'nın ve sonrasında bizzat padişahın müdahalesi sayesinde, kötü kadın mahkemeye çıkar ve barış, nizam ve aşk yeniden filizlenir.¹⁰⁰

Hikâye yalnızca Aşk Mezhebi'nin protokollerini ve normlarını takip eden içkili gece toplanmaları sahneleriyle dolu değildir; bu meclisler Okul'un kelimeleriyle kavramsallaştırılmıştır. Örneğin babası ölüm döşegindeyken Süleyman'ın genç ve güzel bir oğlanın karşılaşabileceği tehlikeler hususunda uyarır. Esasında gerçeklik şiirlerin bizi inandırdığı kadar romantik değildir. Cemaatin devletin gözetim mekanizmalarından saklanarak içki içen bir grup adam yağmacı da olabilir. İstanbul hamamlarından sorumlu Derviş İsmail, 1869 tarihli risalesinde, düzenledikleri bir meclis-i işrette yeniçerilerin, 15 yaşında, Yemenici Bali adlı bir erkek çocuğuna tecavüz ettiğini anlatır.¹⁰¹

¹⁰⁰ Çelik, *Hançerli Hanım*.

¹⁰¹ Derviş İsmail, *Dellaknâme-i Dilküşa*, Bardakçı'nın *Osmanlı'da Seks* kitabında translitere edilmiştir, s. 88–102. Maaşlara dair bkz. Donald Quataert, "Janissaries, Artisans and the Question of Ottoman Decline, 1730–1826", *Workers*,

Şem’-i pür-tâbsın ey mûr-ı uyûn
Olma her bezmde ruhsâre nümün
Neş’e-i meclis pür iffet iken
Neşve-i sâire oynatma zekan
La’l-i nâb-ı lebin emdir deseler
Söyle var ere müdâvâ-yı deken
Hazret-i Hakk’a emânet olasın
İki âlemde de izzet bulasın.¹⁰²

Tipik *meclis*in pek çok veçhesi burada mevcuttur: (mumla ima edilen) gece, neşe ve erotik bağlam. Yalnızca genç, savunmasız oğlu için korkan bir baba için bunların tamamı bir endişe kaynağıdır ve bu endişenin yerinde olduğu ortaya çıkacaktır. Babasının ölümünü takip eden dönem Süleyman’ın İstanbul meyhanelerinde hovardalık hayatına sürüklendiği bir şaşkınlık dönemidir. Onu bu dünyaya getirenler “serseri”, “rezil” ve “kötü” olarak tanımlanır. Âlemlerinin çoğu geceleyin gerçekleşse de geceyle sınırlı değildir. İçmek için bazen akşam erken saatte hatta bazen de gün içinde toplanırlardı. Bunlar “gece gündüz içenler”dir (*şaribül’l leyl ve’n-nehar*) ve bu marjinalliklerini ve tehlikelerini ifade etmenin yöntemlerinden bir tanesidir.¹⁰³ Bu içkili toplanmalar yine içki *meclis*inin temel veçhelerini barındırır: müzik, eğlence, aşk şiiri, mezeler ve bolca alkol.

Hançerli Hürmüz’le işler daha farklıdır: Hürmüz, Süleyman’la birçok kez geceler *ve* gündüzler geçirirken, içki içmeleri geceyle sınırlıdır.¹⁰⁴ Ayrıca, bu çilingir sofraları daha etraflıca tasvir edilmiş ve Aşk Mezhebi’nin diliyle daha anlamlı hâle getirilmiştir. Örneğin bir gece Süleyman Hanım’ın evini ziyaret ettiğinde, Hanım’ın kölesi ve Süleyman’ın sevdiği olan

Peasants and Economic Change in the Ottoman Empire 1730–1914 (İstanbul: Isis, 1993), 201.

¹⁰² Çelik, *Hançerli Hanım*, 4.

¹⁰³ *Age.*, 8–13.

¹⁰⁴ *Age.*, 21–22, 23, 31, 34–35.

Kamer bir saz takımıyla tamamlanan bir *işret masası* hazırlamaktadır. Sonra “her üçü de, yavaş yavaş içerek ince sazın kıvrak fasıllarını dinlemeye başladılar.” Süleyman Hanım’ın muhabbetini canlandırmak ve [Kamer’e duyduğu] esas aşkının temelini sağlamlaştırmak için (*Hanım’ın ateş-i muhabbetini teşdîd ve esas aşkını teşyîd için*) şöyle bir şiir okumuştur:

Habbezâ bahçe-i bî-emsâl
Habbezâ bağ şebistân-ı hayâl

Bundaki hurileri görse eğer
Huriler reşk ile nirâne düşer

Jâle sanma gül-i hamra üzre .
Ter döker rû-yı mutarra üzre

Bu şiir, daha standart gazellere benzer olarak, gerçek ile mistik, görünen ile görünmeyen dünyalar arasında gidip gelir. Gece ikisi arasındaki bir *mabeyn* gibidir.¹⁰⁵ İlk beyit, gerçek bahçeyi onu bir –hem yatak odası hem de gece vakti yukarıda tartışılan türden tek başına edilen tefekkürün gerçekleştirildiği hücreye işaret eden bir kelime olan–*şebistana* çevirerek manevi bir tefekkür mekânına dönüştürür. Gerçek eğlence seviyesindeyken, ikinci beyitteki ateş mumların ateşidir fakat bir metafor olarak eğlencede ortaya çıkan ve eğlencenin alevlendirdiği aşk anlamına gelir. Kur’an’da bahsi geçen, cennetlerin ilahi yaratıkları olan huriler burada eğlencenin cazibesine kapılanlar ve eğlenceyi kıskananlar olarak tasvir edilir. Görünmeyen yalnızca mevcut değildir, aynı zamanda fiili eğlenceye aktif olarak iştirak etme çabasıdadır. Huriler burada daha çok, dinleyicilerin çoğunun bileceği üzere, yoğun aşkın bir diğer standart metaforu olan, ateşe çekilen pervaneler gibidir. Tıpkı pervaneler gibi, yine, huriler de kontrol edemedikleri çekimleriyle yanar

¹⁰⁵ Seçkin evlerinde kelime anlamı “arasında” olan *mabeyn* evin misafirlik için ayrılan kısmı ile özel bölümlerini birbirinden ayırır (ve birbirine bağlar).

ve “ateşe düşer.” Beyit ayrıca Osmanlı el yazmalarında İranlı usta şair Hafez divanının iyi bilinen bir çizimini hatırlatır. Çizim görünmeyen diyarda aşağıda kendi *meclis*lerini toplayan insanlara bakarak kutlama yapan hurileri tasvir ederek şu beyiti süsler: Merhamet açısı, sıkı fıkı dostluğun zevklerinin kadehini kaldırdı:/Taslaktan: huri ve perinin yanağında: gül rengi!¹⁰⁶ Gerçekten de bizim hikâyemizde, gerçek bahçenin gerçek gülü sonraki beyitte Fars ve Osmanlı şiirinde her daim olduğu gibi, sevgiliyi temsil eder. En nihayetinde sevgili Allah’ı temsil eder ve O’na bir koridor hizmeti görür.

Burada gül, şebnem ile kaplanmış ve tazelenmiş olarak tasvir edilmektedir. Fakat bu şebnem, aşkın yoğun deneyimiyle alev alev yanan ve heyecanlanan sevgilinin yüzünde damlayan terdir. Standart âşık rolündeki şair, bu deneyimi daha da geliştirmek için şiirini bilinçli ve açık bir şekilde kullanarak sevgiliye kur yapar. Gece yine aşk ve sarhoşluk zamanı, aşk sarhoşluğu zamanı olarak ortaya çıkar.

Şiir, şiirsel bahçenin ve burada *bezm-i işret* olarak ifade edilen içkili meclisin tüm tipik bileşenlerinden (servi ağacı, nergis, gül ve lale) bahsetmeye devam eder ve tipik bir Hafez çağrısı ile sona erer:

Dem bu dem câm-ı safâ nûş edelim

Yevm-i hicranı ferâmûş edelim.¹⁰⁷

Gündüz burada bir hüzün vakti, *meclis* de bir kaçamak, bir zevk ve saadet vakti olarak sunulmuştur. Bu hikâyeye dair çok daha fazlası söylenebilir, ancak lafı uzatmamak adına bu alçak edebiyatta da geceleyin içki içmenin yalnızca seçkinlerle sınırlı olmayan kendi estetik ve etik evreninde yer aldığını ifade etmek yeterlidir. Bu şiiri kimin kaleme aldığı mühim değildir. Mühim olan, şairin geceye özgü pratiklerin ve şiir sanatının, okuyucu ve (hikâyeleri yüksek sesle okumak yaygın bir pratik olduğundan) dinleyiciler için kolayca erişilebilir ve anlaşılır olacağını varsaymış olmasıdır. Ayrıca, hikâye ahlaki

¹⁰⁶ Ahmed, *What Is Islam?*, 417–418.

¹⁰⁷ Çelik, *Hançerli Hanım*, 21–22.

dersler de taşır. Fakat bu dersler, Hançerli Hürmüz'ün de dâhil olduğu sözlü olarak aktarılan daha evvelki hikâyelerin basılı yorumlarına yoğun bir biçimde dayanan geç dönem Osmanlı romanlarında olduğundan daha az belirgindir.¹⁰⁸ Hançerli Hürmüz ile hikâyenin başındaki “serseriler” şüphesiz kötü karakterler iken, geceleyin içki âlemlerine karışan Kamer ile Süleyman pozitif ve sempatik figürlerdir. Öyleyse bu hikâyeler hem gece içki içmenin norma görelî uygunluğunu yansıtır, hem de bunu daha da normalleştirmeye hizmet eder.

Gece âlemlerine dair bu hoşgörölü yaklaşım, bilhassa maceraları geç Osmanlı döneminin kitaplarında ve mizah koleksiyonlarında anlatılan meşhur Bekri (kelime anlamı ayyaş) Mustafa olmak üzere, ayyaşlarla ilgili popüler mizah hikâyelerinde de belirgindir. Pek çok Bekri Mustafa hikâyesi, Tıflı Hikâyeleri'ndeki gibi, IV. Murad döneminde geçer ve bir çok hikâye Murad'ın alkol, kahve ve tütün yasağına doğrudan atıfta bulunur.¹⁰⁹

Bekri Mustafa'nın alkol tüketimi ve IV. Murad ile ilişkilendirilmesi en azından 18. yüzyıla kadar gider. Osmanlı yönetimindeki Boğdan Prensi Dimitrie Cantemir (1673-1723), kendi yazdığı büyük Osmanlı tarihinde, Bekri Mustafa'dan padişahın yakın bir nimet arkadaşı olarak bahseder. Cantemir, insanların padişaha içkiyi bu kadar sevdirenin Bekri Mustafa olduğunu varsaydıklarını anlatır. Cantemir'e göre, padişah şaraba olan sevgisi hasebiyle yalnızca tütünü ve kahveyi yasaklamış ve yasağı çok sert bir şekilde uygulamıştır.¹¹⁰ Cantemir'in anlatısı, Bekri Mustafa hikâyelerinin daha

¹⁰⁸ Sonraki dönem romancıların Hançerli Hanım da dâhil olmak üzere sözlü tarihten hikâyeler kullanmaları üzerine örneğin bkz. Güzin Dino, *Türk Romanın Doğuşu* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 33–39; Evin, *Origins and Development*, 35–36. Bazı macera öyküleri, en azından on sekizinci yüzyıldan itibaren el yazması biçiminde dolaştı ve genellikle toplum içinde okundu. Bkz. Tülün Değirmenci, “Bir Kitabı Kaç Kişi Okur? Osmanlı'da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler”, *Tarih ve Toplum, Yeni Yaklaşımlar*, 13 (2011), 7–43.

¹⁰⁹ M. Guboglu, “Romen Edebiyatında Bekri Mustafa ve Bekricilik”, *Türk Folkloru Belleten*, (1986), 317–321.

¹¹⁰ Dimitrie Cantemir, *The History*, 249–250. Cantemir'e ve eserinin İngilizce'ye çevirisinde mevcut bazı sorunlara dair bkz. Mihai Maxim, “Dimitrie Cantemir”,

erken değilse bile burada tartışılan dönem zarfında yaygın bir dolaşımda olduğuna dair ve hâlihazırda bu dönemde bu karakterin IV. Murad ile onun maddelere dair koyduğu yasakla ilişkilendirildiğine dair doğrudan kanıtlar sunar. Bazı akademisyenler, Bekri Mustafa'nın gerçek kimliğine büyük bir dikkat vermişlerdir.¹¹¹ Buradaki amaçlarım dâhilinde, mühim olan kentin folklorunda bu karakterin neyi temsil ettiği ve alkol tüketimine popüler yaklaşımlara dair anlattıklarıdır.¹¹²

Genellikle Bekri Mustafa, kalıcı bir işi olmayan müptela bir sarhoş olarak temsil edilir. Fakat bazı hikâyelerde içki masrafını çıkarmak için geçici işlerde çalışır. Kaba saba ama en nihayetinde iyi bir adamdır. Katı geleneksel terimlerle, pek de iyi bir Müslüman değildir. Bazı hikâyelere göre medrese eğitimi almış ve hatta bir müezzin ya da namaza öncülük eden bir imam olarak hizmet etmiş olsa bile itaatkar dışında her şeydir. Yalnızca Ramazan ayında içkiyi bırakıp camiye gider. Bu da Osmanlı toplumunda alkol konusundaki müphemliği hatta doğrudan çelişkiyi gösterir. Bekri Mustafa *şaribü'l leyl ve'n-nehar* tipindendir ve dolayısıyla içtiği içki de geceyle sınırlı değildir. Yine de dünyası meyhaneye dünyası olduğundan, kendisi de büyük ölçüde bir gece yaratığıdır.¹¹³

İşte Mehmet Tevfik'in aktardığı, orijinali 1880'lerin başlarında yayımlanan bir metinde yer alan sıradan bir hikâye. Bir gece, meşhur Bekri Mustafa gün batımından bir buçuk saat sonrasına kadar her zaman gittiğini meyhanede kalır. Mekân sahipleri düzenlemelere uygun olarak meyhaneyi kapatmak

Historians of the Ottoman Empire içinde, Chicago Üniversitesi, Beşeri Bilimler Bölümü çevrimiçi projesi, <https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/dimitrie-cantemir> (16 Aralık 2018'de erişildi).

¹¹¹ Rukiye Akçar, "İki Osmanlı Nüktedanının (Bekri Mustafa-İncili Çavuş) Fıkraları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", yayımlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi (2010), 123–128.

¹¹² Age., 130. Esmâ Şimşek ve Ömer Faruk Elaltuntaş, "Osmanlı Devleti'nde Uygulanan İçki Yasasının Fıkralara Yansıması", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6 (2018), 30.

¹¹³ Örneğin bkz. Reşad Faik, *Külliyat-ı Letaif* (İstanbul: Dersaadet Kitaphanesi, 1912), 526–527; Himmetzade, *Bekri Mustafa*, 2. baskı. (İstanbul: Kitaphane-i Sudi, 1927), 13, 51–52, 85–86.

ister fakat Bekri Mustafa gitmez. O esnada, subaşı Tuzsuz Ahmed birkaç adamıyla birlikte devriyeye çıkar ve meyhanenin önünden geçer. Mekânın hâlen açık olduğu görünce öfkeyle içeri girer. Meyhane sahipleri panikler ve o gece kapatamamalarının tek sebebinin Bekri Mustafa'yı çıkaramamış olmaları olduğunu söyler. Tuzsuz, sıklıkla pek çok meyhanenin tam ortasına konumlandırılan sardalya fıçısının yanında oturmuş olan Bekri Mustafa'ya yaklaşır:

T: Herif daha ne vakte kadar oturacaksın?

B: Ne vazifen.

T: Sen beni bilmiyor musun?

B: Kim oluyorsun

T: Bana adlı sanlı Tuzsuz Ahmed derler [. . .]

B: Bana da meşhur Bekri Mustafa derler. “Hadi işine!” diyorum.

T: Öyle ise ne tuzsuz olduğumu sana öğreteyim.

B: Ben de sana ne bekri olduğumu göstereyim

Bekri subaşını tutup sardalya fıçısına sokar, sonra da kapıdan dışarı fırlatır. Aynını kendine saldıran subaşının adamlarından birine de yapar. Gelip geçerken onları balık suyu içinde görenler ne olduğunu sorar. Tuzsuz ve adamları şöyle cevap verir: “Şuraya bir tuzlayıcı herif gelmiş, adam tuzlıyor, işinize gelirse siz de gidiniz.”¹¹⁴

Hikâye –Mehmed Tevfik’in yazdığı dönem olan– Hamidiye rejiminin (1876-1908) ruhsatsız meyhanelerin çalışma saatlerini gün batımından bir buçuk saat sonrasına sınırlandıran yeni çabalarıyla şekillenmiş olabilir.¹¹⁵ Fakat benim buradaki amaçlarım için detaylar Bekri Mustafa hikâyelerinin genel özelliklerinden daha az önemlidir. Burada, kimse tarafından rahatsız edilmek istemeyen içkisine düşkün bir çeşit serseriyle

¹¹⁴ Mehmet Tevfik, *İstanbul'da Bir Sene* (İstanbul: İletişim, 1991), 165–166.

¹¹⁵ Wishnitzer, “Eyes in the Dark”, 248–250.

karşı karşıyayız. Hiç şüphesiz, Bekri Mustafa rakibiyle, iki figürün de parçası olduğu kabadayı kültürüne tam olarak uyan, maço davranışta ortaklaşır.¹¹⁶ Daha da önemlisi, diğer pek çok hikâyede olduğu gibi, Bekri Mustafa esasında hükümetin geceyi düzenleme çabalarına başarıyla meydan okur. Başka yerde de gösterdiğim gibi, içki saatleri üzerine bu gibi çatışmalar kurgunun alanıyla sınırla değildi.¹¹⁷

İçkiye dair çok benzer bir yaklaşım, tipik olarak geceleri geçen ve Bektaşî tipini içeren fıkralarda da belirgindir. Bu gibi pek çok fıkra dolaşımdaydı ve bazıları geç 19. yüzyıl koleksiyonlarında yer alıyordu. Bektaşî, kimliği belli bir bireyden ziyade yukarıda da bahsedilen halk figürleri gibi katı sofularla ve iki yüzlü ahlakçılarla dalga geçen ve daha yumuşak, hoş görülmesi bir yaklaşımı kişileştiren bir tipteydi.¹¹⁸ Bekri Mustafa anlatılarına benzer olarak, Bektaşî fıkraları da bazen kahramanlarını hava karardıkdan sonra içki içerken tasvir eder. Bazı durumlarda, iktidar sahibi kişiler, bazen de padişahın kendisi, Bektaşîlerin gecelerini işgal eder, onları içkilerini ya da tütünleri almakla tehdit eder ve keyiflerini kaçıır.¹¹⁹

Daha önce de ifade edildiği üzere, bu anekdotlar muhtemelen geç 19. yüzyıl gerçekliklerini yansıtır. Fakat yine de 17. yüzyılın sonlarına kadar uzanan edebî temsillerin yukarıda ortaya çıkarılan bir kolajının bir parçası olarak okunduklarında sonraki döneme ait bu yorumların katiyen Hamidiye dönemine ait bir yenilik olmadığı ortaya çıkar. Aksine, halka özgü toplumsal içmenin büyük ölçüde geceye özgü olan dünyasının popüler temsillerinin uzun geleneğinden benimsenmiş ya da büyük ihtimalle buradan uyarlanmışlardır.

¹¹⁶Geç Osmanlı kabadayı kültürüne dair örneğin bkz. Roger Deal, *Crimes of Honor, Drunken Brawls and Murder: Violence in Istanbul under Abdülhamid II* (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2010), 73–144.

¹¹⁷Wishnitzer, *Reading Clocks*, 124–126.

¹¹⁸Kapsamlı bir derleme ve inceleme için bkz. Dursun Yıldırım, *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar* (Ankara: Akçağ, 1976).

¹¹⁹Age., 164, 170. Bektaşîlerin geceleyin içmesi hakkındaki çeşitli anekdotlara dair ayrıca bkz. Age., 91, 167–171, 193.

Sonuç

Bir papaz ve ilahiyat profesörü olan David Saetre, “Hristiyanlık ve yapılandırılmış dinlerin çoğuyla olan” problemini “temeldeki muğlaklığı yok etmek için . . . çok fazla şey söyleme girişi” olarak tanımlar. Bunu “bir tür yanlış netlik takıntısı” olarak niteler ve “her şeyin bir şekilde ışığa çıkarılabileceği fikrini” eleştirir. “Muğlaklık boyutunu sürdürmenin” papazlık görevinin bir parçası olduğunu söyler. Saetre’ye göre gece, gündüz vakti maskelenen iç benliğimizle bağ kurma zamanı olduğundan, bu boyut için önemlidir. “Gündüz benliklerimiz, benliklerimizin tamamını oluşturmaz.”¹²⁰

Yukarıdaki tartışma, gecenin önemini oldukça benzer kavramlarla gösterdi. Gecenin âlemciler için bir saklanma yerinden çok daha fazlası olduğu gösterildi. Bunun ve Aşk Mezhebi’nin “ritüelleri” için farklı seviyelerde kusursuz bir ortam sundu. Bu dönemde yaşayanların kendi tabiriyle, görünen dünyanın karanlıkta kaybolmasıyla görünmeyen daha erişilebilir olduğunu söylemek mümkündür. Daha maddi bir ifadeyle, azalan görüş kapasitesinin ve diğer duyuların artan hassasiyetinin hem adanmışların hem de *meclise* iştirak edenlerin çok aradığı başkalaşmış bir bilinç durumunu kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Toplumsal anlamda, gece geniş bir karanlık okyanusunda küçük ışık adalarında toplanan katılımcılar arasındaki bağları güçlendirmeye yardımcı oldu. Sıradan kalabalıklar manevi cehaletlerinin karanlığında gaflet uykularında uyurken katılımcılar uyanıktı ve pratik ve manevi olarak ilahi ışıkla aydınlanmışlardı. Kısacası gece, Aşk Mezhebi’nin alanıydı.

¹²⁰ Alıntılar Bogard’dandır: *The End of Night*, 173–174.

5 IŞIĞI ÜRETMEK

Bir odaya giriyoruz ve düğmeye basıyoruz. Sonra ışık yanıyor. Esasında ışığı kapatsak bile, sonrasında pencerelerden içeri giren ışıltı yine de görmemiz için muhtemelen yeterli oluyor. Dünyadaki pek çok kentsel bölgelerde, aşırı aydınlatma karanlığı neredeyse yok olma noktasına getirdi; hatta öyle ki karanlığın artık korunması gerekiyor.¹ Pratikte tamamen yapay ışığa bağımlı olan, ışığı üreten ve bize getiren son derece karmaşık sistemlerden ve bu sistemlerin çevresel maliyetlerinden bihaber olan gece körleri olduk. Aslında yapay aydınlatma, insanlarla “çevre” arasındaki farklılığın belirginleştirilmesinde etkiliydi. Düzenli olarak standartlaştırılmış bir ışık akışıyla aydınlatılan insan toplumu, karanlık ve düzensiz “doğadan” koparılmış görünüyordu. Orada, karanlıkta bir yerde ışık kaynakları yer alıyor. Santraller gözden uzakta, kablolar duvarlarda gizlenmiş. Bu sistemleri örgütleyen iktidar ilişkileri de benzer bir biçimde görünmez, “kara kutuya alınmış” ve siyasetle ilgisi güvenli bir şekilde kesilmiş vaziyette.²

¹ Karanlığı korumak ve ışık kirliliğine dair örneğin bkz. Bogard, *The End of Night*; Meier, “Designating Dark Sky Areas”; Chepesiuk, “Missing the Dark”; Bob Mizon, *Light Pollution: Responses and Remedies*, 2. baskı (New York: Springer, 2012).

² “Kara kutulama”ya [blackboxing] dair bkz. Bruno Latour, *Pandora’s Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Boston: Harvard University Press, 1999). Ayrıca bkz. On Barak, *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2013), 21. Elektriklendirmenin siyasetine dair örneğin bkz. Ronen Shamir, *Current Flow: The Electrification of Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2013); Thomas P. Hughes, *Networks of Power: Electrification in Western Society, 1880–1930* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983); David Nye, *Electrifying America: Social*

Wolfgang Schivelbusch'ün gözlemlediği üzere, sanayileşmiş aydınlatmayla ışığın kullanımı üretiminden kademeli olarak koparıldı ve ışığın kendisi standardize edilip homojenleştirilerek elektrikle bir tip “soyut kalite” kazandı.³ Bu “soyut”, bol ve ucuz ışık prizlerimizden dışarı akar, tüm alanları dikkat çekmeyecek bir şekilde sürekli ve homojen bir ışıkla doldurur. Sophie Reculin, yalnızca elektrik prizlerinin ve bunun yarattığı bağımlılık duygusunun elektrik ışığının bir insan yaratımı olduğunu bize hatırlattığını ifade eder.⁴ Tamamen yapay olsa da ışık bize –neredeyse soluduğumuz hava gibi şeffaf fakat hayati derecede– doğal gelir.

Milyonlarca insan bugün dahi güvenilir yapay aydınlatmadan yoksundur. Bir güç şebekesine bağlı olan bizler için sanayileşmiş ışık bildiğimiz tek ışıktır. Geçmişteki insanları düşündüğümüzde, onların daha azına sahip olduklarını varsayıyoruz. Gece ve yapay ışıklandırmanın çoğu tarihi daha çok sanayileşmiş ışığa odaklanmış ve bu varsayımı değiştirmek için pek bir şey yapmamıştır.⁵ Sanayi öncesi aydınlatma malzemelerine ve donanımına çok az, bunların ürettiği ışığın deneyimineyse çok daha az ilgi gösterilmiştir.⁶ Sanayileşme öncesi aydınlatmanın ekolojisine ve maddiyatına aldırış edilmemiş olması, aynı zamanda mevcut neredeyse tüm gece tarihlerinin sokak aydınlatmasının zaten 17 ve 18. yüzyıllarda

Meanings of a New Technology, 1880–1940 (New York: ACLS History E-Book Project, 2005).

³ Schivelbusch, *Disenchanted Night*, 25–30, 40–44, 178.

⁴ Reculin, “Le règne de la nuit”, 6–7.

⁵ Örneğin bkz. Schlör, *Nights in the Big City*; Baldwin, *In the Watches*; Otter, *The Victorian Eye*; Schivelbusch, *Disenchanted Night*; Ileri, “A Nocturnal History”.

⁶ Işık deneyimine karşı oldukça hassas olan önemli bir istisna için bkz. Ekirch, *At Day's Close*. Yapay ışığa odaklanan çalışmalar (daha genel olarak geceye odaklanmak yerine) maddiyat meselesine değinse de ışık deneyimine dair çok az şey söylemiştir. Örneğin bkz. William O'Dea, *The Social History of Lighting* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958); Jane Brox, *Brilliant: The Evolution of Artificial Light* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2010); Schivelbusch, *Disenchanted Night*. Antropologlar yeni yeni “maddiyat ve toplumsallık” konularını incelemeye başladılar. Örneğin bkz. Bille ve Sørensen, “An Anthropology of Luminosity”.

tanıtıldığı ve 19. yüzyıl süresince kapsamlı sanayileşmiş ışıık sistemlerine dönüştüğü Avrupa ve Kuzey Amerika'ya odaklanmış olması gerçekliğıyle de ilgili olabilir.

İşıığın 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar nadir ve değerli kalması hasebiyle, Osmanlı İmparatorluğu sanayileşme öncesi aydınlatmanın sonsuz gölgelerine bizi yeniden duyarlı hâle getirecek ilginç bir vaka sunar. Bu çoğulluktan bir şey inşa edecek olursak, ışıık standart olmaktan çıkarmalı ve onu üretildiğı ve kullanıldığı özel alanlara ve durumlara geri döndürmeliyiz. Bu bölüm, Tuna Beyliklikleri'nin donyağı elde edilen meralarını, bunun muma çevrildiğı Eyüp ve Yedikule mezbahalarını, satışın yapıldığı bakkalları, bunların tüketildiğı sarayları ve daha mütevazı haneleri ziyaret eder. Eyaletlerden aydınlatma malzemeleri temin eden ve onları İstanbul'a ve imparatorluk elektrik şebekesindeki diğeri önemli noktalara yönlendiren merkezî olarak yönetilmiş bir ağı olan ve aydınlatma önceliklerini siyasi ihtiyaçları doğrultusunda belirleyen "Osmanlı aydınlatma sistemi"nin genel hatlarını çizer. Aydınlatmanın temel bir meta olarak kabul edildiğı ve dolayısıyla bunun düzenli arzının devleti ilgilendirdiğı temel savdır. Fakat ışıığa erişim son derecede eşitsizdir ve bu da 6. Bölüm'de gösterileceğı üzere ışıık iktidarın parlak bir göstergesi hâline getirir.

İstanbul'u Aydınlatmak: Aydınlatma Malzemeleri ve Donanımı

Erken modern Osmanlı İmparatorluğu'nda ışıık ya çoğunlukla katı mumlara işlenen hayvansal yağlardan ya da sıvı hâle çeşitli fenerlerde yakılan bitkisel yağlardan üretilirdi. Buradaki tartışma, mumların en yaygın yakma teknolojisi olduğı başkent'in merkezde yer aldığı imparatorluk aydınlatma sistemine odaklanmaktadır. Bitkisel yağlar, özellikle de zeytinyağı, yeri geldiğinde daha kısa bir şekilde işlenecektir. Mumlar genel-

likle üç kategoriye ayrılırdı. En ucuzu az ışık ve çok kötü bir koku veren don yağından elde edilirdi. En iyi mumlar çok daha parlak yanan ve az koku veren saf balmumundan (*şem-i asel*) yapılırdı. Beyaz (ağartılmış) balmumu en değerli olarak kabul edilirdi. Genellikle, kokuyu güzelleştirmek için bir miktar kafur eklenirdi. Bu kategorilerin arasında, çok daha az miktarda balmumu ile donyağının karışımları bulunuyordu.⁷

Balmumu, işçi arılar tarafından bal peteğinin hücre duvarlarını yapmak için üretilir. Balmumu, bal çıkarıldıktan sonra bal peteği suda eritilerek ekstrakte edilir. Mum arındırılır ve sonrasında katılaşması için kalıplara dökülür.⁸ Donyağı koyun, keçi ve sığırların böbrek ve bel çevresinden alınan iç yağından üretilir. İlk elde edildiğinde korkunç bir koku yayar ve bu nedenle mum yapımında kullanılmadan evvel işlenmesi gerekir. Yağ kaynatılır, preslenir ve soğudukça katılaşarak kötü kokusunun çoğunu kaybeder.⁹ Dolayısıyla, aydınlatma enerjisi üretildiği zaman ve mekândan alınır ve kolayca depolanabilen ve taşınabilir parçalarda katılaştırılır. Kapalı kaplarda tutulduğu sürece (oksitlenmeyi engellemek için) donyağı uzun müddetler saklanabilir. Örneğin, 18. yüzyıl Fransası'nda mumlar sığır ve koyun donyağından yapılırken, İstanbul'da koyun ve kuzu sığırdan daha yaygındı ve mum yapımı çoğunlukla koyun donyağına dayanmak durumundaydı.¹⁰ Mum dışında, donyağı sabun yapmak, makine yağlamak ve deri işlemek üzere kullanılmıştır.

Aydınlatma malzemeleri birbirinden farklılaşmakla kal-

⁷ "Mumculuk: Osmanlı Dönemi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 5, 497-498.

⁸ Balmumu ve balmumum mumlara dair bkz. Eva Crane, *The World History of Beekeeping and Honey Hunting* (New York: Routledge, 1999), 524-525.

⁹ John Scoffern, "The Chemistry of Artificial Illumination", *The Circle of the Sciences: A Series of Treatises on the Principles of the Sciences, with Their Application to Practical Pursuits* içinde, c. 7 (London: Richard Griffin & Co., 1860), 450-451.

¹⁰ 18. yüzyıl Fransası'nda donyağına dair bkz. Reculin, "Le règne de la nuit", 151-153. İstanbul'da koyun etinin tercih edilmesine dair bkz. Greenwood, "Istanbul's Meat Provisioning", 8.

mazdı. Her biri çok çeşitli faktörlere bağlı olarak değişebilirdi. Donyağı kalitesi, elde edildiği hayvanın cinsine, yaşına ve cinsiyetine ve vücudun hangi bölgesinin kullanıldığına bağlıydı. Maddenin katılığı, hayvanın diyetine göre bile değişebilirdi.¹¹ Bir diğer değişken fitillerdi. Fitiller, ketenden veya daha yaygın olarak mumlarda eğrilmiş pamuk ipinden yapılırdı.¹² Performansı optimize edebilmek adına fitilin büyüklüğünü mumla eşleştirmek mühim bir beceri gerektiriyordu. Uygun olmayan eşleştirmeler çok duman çıkmasına ve yanan madde israfına sebep oluyordu.¹³ Aşağıda da gösterildiği üzere, aydınlatma ürünlerinin üretimi loncalar tarafından düzenlenirken, bu malzemelerin yanmasıyla oluşan ışık muhtemelen tamamıyla standardize edilemezdi. Çeşitlilik, sanayileşme öncesi aydınlatmanın ayrılmaz bir parçasıydı. Işığa erişim üzerine düşünürken, kişinin yalnızca ne kadar ışığa değil ne tip bir ışığa erişimi olduğunu da göz önünde tutmalıyız. Bunu cevaplamadan evvel, ham maddelerin temini ve bunların aydınlatma ürünlerine dönüşümü dikkate alınmalıdır.

İstanbul'a Yakıt İkmalî: Tedarik ve Stok Yönetimi

Elektriklendirmenin ilk zamanlarına dair en etkili tarihsel çalışmalardan birini kaleme alan Thomas Hughes, bir “sistem” tanımına yaklaşmaya gayret eder. Hughes’a göre sistem, ilgili bileşenleri birbirine bağlayan, merkezî olarak kontrol edilen bir ağıdır. Merkezî kontrol, sistemin performansını optimize etmek ve amaçlarına ulaşmasını temin etmek için kullanılır. Merkezî kontrolün sınırları, sistemin sınırlarını tanımlayan

¹¹ O’Dea, *Social History of Lighting*, 213.

¹² Kaynaklar fitillerin kaynağı ve bedeli hususunda sessizdir. Bir istisna belirli camilerin ısklandırma masrafına fitilleri de dâhil eden şu belgedir: D. 10433, 29 Z 1202 (30 Eylül 1788).

¹³ O’Dea, *Social History of Lighting*, 219. 18. yüzyıl fitilleri hakkında daha fazlası için (Fransa’da) bkz. Reculin, “Le règne de la nuit”, 153.

şeylerdir.¹⁴ 18. yüzyıl İstanbulu'nda aydınlatma, tam da bu kavramlarla bir "sistem"e dayanmaktaydı. Fakat bu, sanayileşmiş ışığın sistemlerinden –gaz, elektrik hatta gazyağı fark etmesizin– önemli ölçüde farklıydı.¹⁵

İstanbul'daki mum üretim sektörü, şehrin mezbahalarında biriken hayvansal yağlara ve eyaletlere sevk edilen donyağı ve balmumuna dayanıyordu. Mum arzı, dolayısıyla mevsimsel ve coğrafi farklılıklara, hayvan besleme ritimlerine ve imparatorluğun tedarik aygıtına bağlıydı.¹⁶ Bu sistemin en detaylı çalışmasını kaleme alan Antony Greenwood, İstanbul'da 16 yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında yıllık koyun, keçi ve kuzu tüketiminin (kıtık zamanlarında) 600.000 ile 1.8000.000 arasında değiştiğini tahmin eder.¹⁷ Kente bu denli büyük sayılardaki canlı hayvanın tedarik edilmesi için koyulan mekanizma, İstanbul'a Balkanlar'dan ve özellikle de Tuna bölgesinden "kesilmemiş canlı hayvan" akıttı. Devlet aktörleri, koyun için yalnızca kıtık zamanlarında Anadolu'ya bakardı. 18. yüzyılın ikinci yarısında, Anadolu'nun katkısı önemli oranda arttı.¹⁸

Koyun nakillerinin zamanlaması biyolojik ritimleri takip etti. Nisan ayı kuzulama zamanıydı, dolayısıyla da bu ay bitmeden ya da takip eden ay başlamadan kuzular İstanbul'a gitmek üzere uzun yola çıkamazdı. Koyunların çoğu Haziran sonu ile Kasım sonu arasında İstanbul'a varırdı. Kentin çevresindeki meralarda semiren sürüler, kentteki mezbahalara götürülürdü. Aralık'tan Nisan'a kadar olan dönem, yazın biriken arz tüketildiğinden ve kent bu dönemde yalnızca ya-

¹⁴ Hughes, *Networks of Power*, 5.

¹⁵ Gazyağına dair bkz. Wishnitzer, "Kerosene Nights".

¹⁶ Bu etmenlerin buğday iagesi bağlamında birbiriyle ilişkisine dair bkz. Rhoads Murphey, "Provisioning Istanbul: The State and Subsistence in the Early Modern Middle East", *Food and Foodways*, 2(1) (1987), 217–263.

¹⁷ Greenwood, "Istanbul's Meat Provisioning", 19. Ayrıca bkz. White, *The Climate of Rebellion*, 35–37.

¹⁸ Greenwood, "Istanbul's Meat Provisioning", 19–32.

kın çevresinde otlayan koyunları temin edebildiğinden, tipik olarak bir kıtlık zamanıydı.¹⁹

Bu sistem İstanbul'a yalnızca et değil, çoğu mumcular tarafından donyağına dönüştürülen yağ da temin ediyordu. Yerel olarak üretilen donyağı, eyaletlerden gönderilen donyağıyla desteklendi. Eyaletlerden temin edilen donyağı da mevsimlere bağlıydı. Örneğin Bulgaristan'dan yapılan sevkiyatların sonbahar başında gelmesi beklenirdi.²⁰ Eflak ve Boğdan, et iaşesinde olduğu gibi, tedarikte de önemlidir.²¹ Ancak, ette olduğu gibi Anadolu da zamanla üstüne düşeni yapmak durumunda kaldı. Örneğin 19. yüzyılın ortalarından bir liste, diğer kentlerin yanı sıra Ankara, Konya ve Erzurum'un da İstanbul'a donyağı temin ettiğinden bahseder. Balkanlar'da don yağı temin eden kentler günümüz Bulgaristanı'nda bulunan Filibe ve Pazarcık ile bugünkü Yunanistan'da Selanik'ti. Aynı belgeye göre, miktarlara dair bir fikir vermesi açısından, Selanik'te 20.000 okka (25.640 kg) sevkiyata hazırды.²²

Balmumu mumları endüstrisinin kendi ekolojisi ve ritimleri vardı. Langstroth hareketli arı kovanlarının 19. yüzyılın sonlarında bölgeye getirilmesinden evvel, bal üretimi ve balın yan ürünü olan balmumu, mevsimsel döngülere bağlıydı. Ilıman bölgelerde, bitkilerin ilkbaharda çiçek açması arı üretiminin başlangıcına işaret etse de yaz ortasına kadar nektarın çoğu bala dönüştürülmez, daha ziyade kovandaki toplayıcı olmayan genç arıları besler ya da hava koşulları toplayıcılığa müsaade etmediğinde tüm koloni tarafından tüketilirdi.

¹⁹ Age., 34.

²⁰ BOA, HAT 206/10861, 29 Z 1205 (29 Ağustos 1791); BOA, HAT 295/17541 29 Z 1230 (2 Aralık 1815). Ayrıca bkz. Abdullah Uysal, *Zanaatkarlar Kanunu: Kanun-Nâme-i Ehl-i Hıref* (Ankara: KTB, 1982), 36-37, 39.

²¹ BOA, C.MTZ 11/505, 8 Za 1155 (4 Ocak 1743); BOA, HAT 1366/ 54120, 29 C 1222 (3 Ocak 1807). 19. yüzyılın başlarında İstanbul koyunlar için bu bölgeye olan bağlılığını azaltsa da, o dönemden bir envanter sayımı İstanbul'da kesilen koyunların büyük bir kısmının hâlen beyliklerden geldiğini gösteriyor. Örneğin 1818'de koyunların yüzde 42'si Eflak ve Boğdan'dan getirilmişti (toplam 63,000). Bkz. Greenwood, "İstanbul's Meat Provisioning", 29, ayrıca bkz. 31.

²² BOA, MVL 265/67, 1 Ra 1270 (2 Aralık 1853).

Yaz ortasından sonra, genç arıların sayısı azaldığında, daha fazla nektar bala dönüştürülebilir ve takip eden kışta koloni tarafından tüketilmek üzere rezerv olarak depolanabilirdi. Üretim oranları ve süreleri de ayrıca belirli coğrafi bölgelerdeki bitkilerin çeşitliliğine ve çiçeklenme dönemlerine bağlıydı (hâlen de bağlıdır).²³ Öyleyse ihtiva ettiği bal gibi, balmumu da kış aylarında tükenmeden evvel, sonbaharda bal rezervleri en yüksekken toplanır. Örneğin Filistin’de bal hasadı genellikle Eylül’de gerçekleşir.²⁴ Balmumunun İstanbul’a Trabzon, Eflak, Boğdan ve Yunanistan’ın farklı bölgeleri gibi uzak yerlerden geldiği düşünüldüğünde, balmumunun İstanbul’a donyağından da geç, sonbaharın sonunda gelmiş olması beklenir.²⁵

Osmanlı iâşe sisteminin kanallarından akan diğer mallarda olduğu gibi, arz oranlarındaki değişiklikler yalnızca mevsimsel değildi. Kesimlik hayvan arzı uzun dönemli iklimsel dönüşümleri takiben değişiyordu ve kuraklıktan hayvanlar arasında yayılan salgın hastalıklara çok çeşitli doğal afetlerden etkileniyordu.²⁶ Ayrıyeten bu sistem devasa bir coğrafyanın kaynaklarını bir havuzda toplamayı gerektirdiğinden, mevcut malzemelerin miktarında toprak kayıplarının doğrudan bir olumsuz etkisi vardı. Örneğin Pasarofça Antlaşması (1718), Osmanlıların Avrupa ekonomilerinden artan izolasyonuna ve Tuna’nın kuzeyindeki bazı eyaletler üzerindeki doğrudan kontrolünün kaybına işaret ediyordu. Bu antlaşma ve sonrasında Küçük Kaynarca Antlaşması (1774), tam da İstanbul’un nüfusunun ve bununla beraber meta talebinin dramatik olarak

²³ Crane, *The World History*.

²⁴ Tamar Novick, “Milk & Honey: Technologies of Plenty in the Making of a Holy Land, 1880–1960” (Doktora tezi, University of Pennsylvania, 2014), 22, 31–32.

²⁵ Balmumu mumların kaynaklarına dair bkz. BOA, C.MTZ 11/505, 8 Za 1155 (4 Ocak 1743); White, *Three Years*, 3:108–109.

²⁶ Bu gibi felaketler ve bunların hayvancılık ve iâşe üzerindeki etkileri hakkında bkz. White, *The Cilmate of Rebellion*, 97–102, 155–162, 247–248; Mikhail, *The Animal*; Murphey, “Provisioning Istanbul”.

arttığı bir dönemde, iâşe sisteminin kapsamına yeni siyasi kısıtlar getirdi.²⁷

Arz ritminin çok çeşitli etkenlerle değişmesi gibi, talep de değişti. Kışın uzun geceleri, ışığa olan ihtiyacı kesinlikle artırıyordu. Fakat talep mevsime bağlı olmayan Hicri takvimle uyumlu olarak da dalgalandı. Aşağıda da gösterildiği üzere, halka açık çeşitli bayramlar ve bilhassa kutsal Ramazan ayı aydınlatma malzemelerine olan talebi artırdı ve bu kıtlık yaratabilirdi. Bolluk da kendi sorunlarını yaratıyordu. Kurban Bayramı'nda (*id-i azha*), İstanbul çevresindeki kasaplarda çok miktarda koyun ve kuzu kesildiğinden yağ üretimi mum talebinden fazlaydı. Yeterince düzenlenmeyen bu bolluk mumcular arasında süreçte oluşan yağa erişim konusunda zaman zaman anlaşmazlıklara yol açtı.²⁸

Arz ve talepteki dalgalanmalar, farklı aydınlatma malzemelerinin çıkarma süreleri ve konumlarındaki çeşitlilikler ile bunları uzak mesafelere taşımının getirdiği zorlukların tamamı dikkatli bir yönetimi gerektiriyordu. Elektrik sistemlerinin de üretim ile talebi dengelemesi gerekse de, elektriğin doğası işleri kolaylaştırıyor. Elektrik aydınlatma dışında farklı amaçlar için kullanılabilir ve ışık talebindeki iniş ve çıkışlar diğer kullanımlar için daha az ya da daha çok elektrik satarak, dolayısıyla da talebin bir ortalaması alınıp bunu üretim kapasitesine uyumlayarak dengelenebilir.²⁹ Her biri kendi ekonomisi ve ekolojisine yerleşik birbirinden büyük ölçüde farklı aydınlatma malzemeleriyle çalışan Osmanlı merkezî hükümeti, arz ile talebi bugün stok yönetimi olarak adlandıracağımız daha mekanik bir usulle örtüştürmeye çalıştırdı.

Darlık zamanlarında, eyaletlerden malzeme temininin hızlandırılması, dağıtımın yavaşlatılması gerekiyordu. Örneğin 1807 kışında, İstanbul'da bir mum darlığı yaşandı ve Silistre

²⁷ Murphey, "Provisioning Istanbul", 219–220.

²⁸ BOA, C.EV 278/14182, 4 Ra 1178 (1 Eylül 1764). Bu tartışmalara dair daha fazlası aşağıdadır.

²⁹ Nye, *Electrifying America*.

mutasarrıfına eyaletinden mum sevkiyatını hızlandırması emredilmişti. Mutasarrıf, saraya verdiği cevabında eyaletindeki tüccarlara İstanbul'a mum göndermek üzere emir verildiğini ancak eyalette de kıtlık yaşandığını bildirmiştir. Soruşturma üzerine, yerel mum tüccarları mum üretmek için gerekli olan ham yağın Eflak ve Boğdan'dan gelmediğini ve bölgedeki bir okka (1,282 kg'a standardize edilmiştir) fiyatının 50'den 55 paraya yükseldiğini iddia etmiştir. Nakliye ve diğer masraflar da eklendiğinde, maliyetin İstanbul'da okkası 45 paraya sabitlenmiş olan fiyatın oldukça üzerinde olan 55 parayı da aşması gerekmektedir. Tüccarlar ayrıca ellerinde olan mumları gönderdiklerini de vurgulamıştır. Mutasarrıf da kendi nezdinde kazalara emir gönderildiği ve yakında daha fazla mumun İstanbul'a gönderileceği yönünde sarayı temin etmeye çalışmıştır.³⁰ Bu yazışmalar Osmanlı aydınlatma sisteminin tipik dinamiklerine dair bazı şeyleri ortaya çıkarır. İstanbul'daki darlık eyalet yetkililerine uygulanan bir baskıya dönüşüyor, o da bu baskıyı tedarikçilere aktarıyordu. Fakat burada, padişahın eli kovanın dibine değiyordu. İstanbul'un ışığa olan açlığı başka yerlerden gelen malzemelerle doyurulmalıydı.

Bu gibi zamanlarda, hammaddelerin tahsisi katı bir biçimde kontrol edilmeliydi. Örneğin 1789 Ağustosunun sonunda, İstanbul kadısı yağı kapanındaki don yağı stokların azaldığını, yalnızca 50 yedek (7793 kg) don yağı kaldığını ve 112 yedek (17.456 kg) hayvansal yağ kaldığını belirtmiştir.³¹ Bu darlık muhtemelen Rusya ve Avusturya Macaristan'a karşı sürdürülen savaşlarla (1787-1792) ilişkilidir. Kadı kapan kuralı olarak her sene 100 yedek (15.585 kg) yağın yeni yağ gelene kadar tutulması gerektiğini fakat takip eden iki ayda yeni yağ gelmesi beklenmediği için mum kıtlığı yaşanmasının

³⁰ BOA, HAT 1366/54120, 29 C 1222 (3 Ocak 1807).

³¹ Yedek rezerv taşıyan bir at olarak tanımlanır ve muhtemelen 155.86 kg olarak standartlaştırılmış yük veya "at yükü" eşdeğerindedir. Bkz. Halil İnalcık ve Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, c. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), xliii.

muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Mumculara, 50 yedek don yağının hâlihazırda tahsis edilmiş olsa da kadı bunun yeterli olmayacağını öngörmüştür. Bu sebeple ya kalan 50 yedek don yağının da dağıtılmasını ya da kapan düzenlemelerine uygun olarak dağıtımın yeni yağ gelene kadar tamamen durdurulmasını talep etmiştir.³²

Padişahlar da yetkililerin dikkatini mum darlığına çekmek için aktif olarak müdahil olmuşlardır. Sultan I. Abdülhamid (1774-1789) çarşıları denetlemek ve “sokaktaki laflara” dair bir fikir sahibi olmak için “tebdil gezerdi.” Tarihi olmayan bir belgede, yeni hammadde gelene kadar yetecek mum olmadığına dair endişesini ifade eder. Uygulanacak bazı önlemler önerir ve sadrazamın halkın selametiyle bir an evvel ilgilenmesi yönünde talepte bulunur.³³ Sadrazam padişahı yeni yağın 30-40 gün içinde geleceğini ve suriçi İstanbul’nda ve Galata’daki kapanlarda bu süreden daha da fazla yetecek kadar donyağı olduğu yönünde temin eder. Donyağı stoklarının nasıl yönetildiğini açıklayarak devam eder. Her sene, kış başlamadan bir ay evvel İstanbul’a gelen miktar senelik stok olarak değerlendirilmiş ve ara sıra gelen ek nakliyelerle bu stok yeterli olmuştur. Beklenen donyağının tamamının geleceğini umduğunu fakat Varna’ya İstanbul’a donyağı göndermesi için bir talimat gönderileceğini belirtir.³⁴

Mum arzına müdahale eden tek padişah I. Abdülhamid değildir. 1815 Aralığı’nın başlarında Sultan II. Mahmud (h. 1808-1839) mum ve sabun darlığını sadrazamın dikkatine getirmiş ve “insanlar lafını etmeye başladığından” bunun bir sorun yaratacağını düşünüp bu durumu acilen ele almasını talep etmiştir. Sadrazam cevabında darlığın sebeplerini açık-

³² BOA, HAT 206/10861, 29 Z 1205 (29 Ağustos 1791).

³³ BOA, AESABH.I 4/372, 10 B 1203 (1789). Belgede tarih bulunmamaktadır ve buradaki Abdülhamid’in hayatının son günü olduğundan tarih arşiv tarafından verilmiş gibi görülmektedir.

³⁴ BOA, AESABH.I 18/1573, 10 B 1203 (6 Nisan 1789). Belgenin tarihlendirmesi için önceki dipnota bkz.

lamış ve durumu iyileştirmek adına alınan önlemleri sıralamıştır. Donyağı için Silistre’de ve diğer bazı bölgelerde hayvan kesiminin ancak Ağustos’unda başladığına ve sonrasında donyağının başkente ulaşmasının yaklaşık bir ay sürdüğüne işaret etmiştir. O sene Ramazan bu dönemden birkaç hafta evvel başlamıştır ve bu sebeple mumlar yetersizdir. Muhtemelen sadrazam Ramazan’da artan mum talebini açıklama ihtiyacı görmemiştir. Net bir şekilde kendini savunmaya çalışan Sadrazam, donyağının zamanında tedariki ve mumların zamanında dağıtımı için gerekli önlemlerin alındığını iddia etmiştir. Bu önlemler kapsamında, Ramazan ayı süresince her bakkala haftada 8 okka (10,25 kg) mum dağıtılmış ve bayram sonrasında haftada 5 okka (6,41 kg) verilmiştir.³⁵

Mum darlığı gerçekten de sorun yaratabilirdi. Vakanüvis Şanizade (~1770-1826) tüketiciler nezdinde mum darlığının nasıl deneyimlendiğine dair bir fikir verir. Şanizade’nin anlatısına göre, bir medrese öğrencisi yerel bir bakkaldan mum almaya gider fakat kendisine mumların yetmemesi sebebiyle herkesin yalnızca bir mum alabileceği söylenir. Durumdan memnun olmayan öğrenci bakkalı döver ve düzeni sağlamak için “kolluk neferatı” olay mahalline varır. Muhtemelen saldırganın arkadaşı olan bir iki yobaz öğrenci, kolluk görevlileriyle bir çatışmaya girince sağlam bir dayak yiyip tutuklanır sonra da infaz edilirler. Haber medreselere ulaşınca, öğrenciler toplanır ve sonraki sabah baş müftüye giderek adalet talep ederler. Geceyi hazırlıkla geçirip sabah erken saatlerde camilere giderek oradaki çalışmaları sekteye uğratar, sonrasında da bir cevap alabilmek adına baş müftünün evine giderler.³⁶ Kısacası, padişahlar ve sadrazamların mum arzıyla ilgilenmelerinin ardında yerinde bir sebep vardır. Ancak mum tüketicileri açısından darlıklar rahatsızlık vericiyken, mumcular açısından bu bir geçim meselesidir.

³⁵ BOA, HAT 295/17541 29 Z 1230 (2 Aralık 1815).

³⁶ Şanî-zâde Mehmed’Atâ’ullah Efendi, *Şânî-Zâde Târîhi*, II:808-810.

Osmanlı Işık Endüstrisi

Osmanlı İmparatorluğu'nda aydınlatma ürünlerinin üretimi ve satışı lonca sistemi tarafından düzenleniyordu.³⁷ Üreticinin doğrudan müşteriye standardize edilmiş “enerji” sattığı modern, entegre enerji sistemlerinin aksine Osmanlı aydınlatma endüstrisi üreticilerle satıcılar arasında bölünmüştü ve üreticiler en nihayetinde ürettikleri ürün ve imalathane konumları temelinde örgütlenmişlerdi. Bu endüstri donyağı ve balmumundan mum yapan üreticilerden, güçsüz dokumacılardan, zeytinyağı satıcıları ile fener, şamdan ve ilgili aksesuar üreticilerinden oluşuyordu.³⁸ Bu çeşitlilik, farklı aydınlatma ürünleri için üretimleri tamamen farklı koşullara tabi kılan birbirinden ayrı bağımlılık ağları yarattı.

Osmanlı ışık endüstrisi içinde, mum üretimi en büyük ve en önemli sektördü. Donyağı mumcuları (ya da mumcuyan) balmumculardan farklı bir loncada örgütlüydüler. Daha evvel değilse bile 18. yüzyıl itibarıyla, mumun perakende satışı çoğunlukla bakkallar tarafından gerçekleştiriliyordu.³⁹ Loncalar dinî aidiyet temelinde de ayrışlıyordu. Balmumu satanların çoğu Müslümanken,⁴⁰ donyağcılarının loncasında Hristiyanlar

³⁷ 2. Bölüm'e bakınız.

³⁸ Dönemin tereke kayıtları mikraz (yanmış fitili söndürmek için kullanılan makas) ve mum damlalığı (mum altına konulan tabak benzeri bir parça) gibi nesneleri içerir. Bu nesnelere dair bkz. Mehmet Zeki Pakalın, “Mum Makası” ve “Mum Damlalığı” *Osmanlı Tarih Deyimleri* içinde, 581. Bunların tereke defterlerindeki görünümüne dair bkz. Bozkurt, “Tereke Defterleri”, 318.

³⁹ 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında mum satan bakkallar hakkında örneğin bkz. HAT 1384/54834, 29 Z 1203 (20 Eylül 1789); HAT 295/17541, 29 Z 1230 (2 Aralık 1815). 17. yüzyılda mum satan bakkalara dair bkz. Selma Akyazıcıözkoçak, “Two Urban Districts in Early Modern Istanbul: Edirnekapi and Yedikule”, *Urban History*, 30(1) (2003), 38; Yi, *Guild Dynamics*, 116. Mumcular loncası arasındaki farklılıklara dair bkz. Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 1, pt. 1, 274.

⁴⁰ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi*, 1, Pt. 1:274. On sekizinci yüzyılda siciller, donyağı mum üreticilerin tam aksine, yalnızca Müslüman adlardan bahseder. Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*'nde (ss. 395–396) 21 C 1144 (21 Aralık 1731) tarihli kayıtlara bkz.

çoğunlukta olsa da karmaydı. 1728’de Yedikule mezbaha tesisine bağlı 38 imalathanede ustaların ve çalışanların neredeyse yüzde 70’i Hristiyan’dı. Hristiyanlar kentin diğer bölgelerinde çalışan mumcular arasında da çoğunluğu oluşturunuyordu.⁴¹

Balmumundan mum üretimi büyük oranda devlet mülkiyetinde yoğunlaşmıştı. Evliya Çelebi’ye göre devletin sahip olduğu imalathanelerden bir tanesi yüz tane işçi çalıştırıyordu ve imparatorluk camilerinin ve saraylarının tamamı ile vezirlerin ve diğer yüksek rütbeli yöneticilerin saraylarına balmumu mum sağlıyordu.⁴² İmparatorluk imalathanesi Galata gümrüklerine gelen balmumundan kendi payını aldıktan sonra, kalan malzeme mumcuların özel mülkiyetli imalathaneler arasında bölüştürülüyordu. Bunlar suriçi İstanbulu’nun kalbinde, Çemberlitaş bölgesinde yoğunlaşmışlardı.⁴³ Balmumu mumlar donyağından üretilen mumlardan çok daha pahalı olduğundan bunlar, üreticilerin mumların saf balmumu olduğunu ve adi maddelerle karıştırılmadığını kanıtlayan bireysel mühürleriyle satılırdı.⁴⁴

Donyağından mum üretimi daha geniş ve daha çeşitliydi. Donyağından mum üretimi, kesim endüstrisinin ikincil bir ürünü olan hayvansal yağlara dayandığından, mumcular loncası kasaplar loncasına tabiiydi (yamak).⁴⁵ Üretim, mezbahalar etrafında, mum imalathanelerinin en yoğun olduğu, kentin en büyük mezbaha tesisi Yedikule’de yoğunlaşmıştı. Kendin güneybatı ucundaki Yedikule, aynı zamanda tabaklama ve sabun üretimi gibi diğer hayvan temelli endüstrilerin de

⁴¹ Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*’nde (sırasıyla ss. 320–321, ss. 376–382) 20 Ra 1139 (15 Ekim 1726) ve 7 S 1140 (19 Mart 1728) tarihli kayıtlara bkz.

⁴² Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi*, 1, Pt. 1:274.

⁴³ Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*, 272, 281–285; White, *Three Years*, 3:76–77.

⁴⁴ Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*’nde (ss. 395–396) tarihli kayıtlara bkz. Erken modern İngiltere’de çok benzer sorunlar ve çözümlere dair bkz. Crane, *The World History*.

⁴⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi*, 1, Pt. 1:274. Yamak’a dair bkz. Yi, *Guild Dynamics*, 105–107.

merkeziydi.⁴⁶ Edirnekapı da mezbahaların ve mum üretimi de dâhil olmak üzere ilişkili endüstrilerin diğer ana merkeziydi.⁴⁷ Çok daha küçük de olsa diğer merkezler Eyüp, Tophane ve Üsküdar'da yer alıyordu. İlave imalathaneler Boğaz boyunca Ortaköy'e kadar yayılmıştı.⁴⁸ Loncalar arası antlaşmalar temelinde, her merkez ve imalathaneye eyaletlerden perakende pazarına gelen donyağından ve kentin çeşitli yerlerindeki mezbahalardan gelen hayvansal yağdan sabit bir hisse ayrılmıştı.⁴⁹ Loncalar arası bu düzenlemeler mahkemede kayıtlıydı ve hammadde üzerinden çıkan tartışmalar neticesinde ya da yeni açılan imalathanelere hisselerini temin etmek amacıyla zaman zaman güncelliyordu.⁵⁰

Bazı mezbahalarda, bu düzenlemeler daha karmaşıktı. Yedikule'deki devlet mülkiyetli mezbahada, her ayın ilk beş gününde toplanan hayvansal yağ yeniçerilerin mumcularına gidiyordu. Altıncı günden yirminci güne kadarki yağ, Yedikule dışında özel mülkiyetlerindeki mum imalathanelerini işleten ustalara giderdi. Geriye kalan 10 günde üretilen yağ iki grup arasında bölüştürülürdü. Üsküdar'da at pazarı yakınlarında çalışan mumcular sabah kesilen hayvanlardan hisselerini

⁴⁶ Özkoçak, "Two Urban Districts", 28.

⁴⁷ Ayrıca bkz. Age.; Yi, *Guild Dynamics*, 126(43).

⁴⁸ Daha büyük örnekler için bkz. BOA, C.EV 278/14182, 4 Ra 1178 (1 Eylül 1764); BOA, C.BLD 35/1727, 25 Ra 1208 (31 Ekim 1793); Reçep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*'nde (ss. 320–321, 376–382). 20 Ra 1139 (15 Ekim 1726) ve 7 Ş 1140 (19 Mart 1728 tarihli kayıtlara bkz. Boğaz boyunca olan imalathanelere dair bkz. BOA, C.IKTS 21 1014, 11 S 1141 (16 Eylül 1728). Ayrıca bkz. S. E. Kucuk, "The Story and Conservation Problems of an Industrial Heritage Building in Istanbul: The Sütölce Slaughterhouse", *Structural Studies, Repairs and Maintenance of Heritage Architecture XIV*, C. A. Brebbia ve S. Hernández içinde (ed.) (Southampton/Boston: WIT Press, 2015), 237–238. Bu imalathanelere yağ sağlayan mezbahaların dağılımına dair bkz. Greenwood, "İstanbul's Meat Provisioning", özellikle 47–53.

⁴⁹ BOA, C.IKTS 36/1784, 11 B 1180 (13 Aralık 1766).

⁵⁰ Hisse dağılımının bir örneği için Reçep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*'nde (ss. 320–322) 20 Ra 1139 (15 Ekim 1726) tarihli kayıtlara bkz. Ruhsatlı ya da ruhsatsız yeni bir imalathane açılışının akabinde yeniden dağıtımın bir örneği için bkz. BOA, C.IKTS 36/1784, 11 B 1180 (13 Aralık 1766).

alırdı; Yedikule ustalarıysa yağlarını kesimi öğleden sonra yapılan hayvanlardan temin ederdi.⁵¹

Birkaç sene sonrasına ait bir mahkeme kararı, Azapkapısı ve Tophane'deki yağın Galata mumcuları için ayrıldığını; Beşiktaş, Ortaköy, Kuruçeşme, Arnavutköy, Kuzguncuk, İstavros ve Çengelköy yağlarının ise Ortaköy ve Hümayûnabad mumcuları için ayrıldığını doğrular.⁵²

Başlangıçta tüm üretim merkezleri İstanbul'daki ana loncaya bağlı gibi görünse de 17. yüzyılın başlarından itibaren her merkezdeki üreticiler kendi liderliklerinde bir tür alt lonca hâline gelmişlerdir. Dolayısıyla örneğin "Eyüp mumcuları" ya da Üsküdar'ınkiler zaman zaman ham madde ve vergiler konularındaki anlaşmazlıklarda kendi adamlarının çıkarlarını korumak için mahkemeye çıktılar.⁵³ Bu, endüstrinin tartışılan dönem süresince büyüdüğüne işaret ediyor. Üretimin kapsamına ve farklı merkezlerin görece önemine dair bir fikir vermesi açısından, 1728'de Yedikule her biri 1 ila 9 işçi çalıştıran ve ortalaması 2,9 işçi olan 31 imalathane barındırıyordu.⁵⁴ Bu imalathaneler lonca üyesi olmayan şahısların mülkiyetindeydi. Hatta bazıları, bu mülkiyeti muhtemelen Ayasofya Vakfı'ndan iltizam olarak kazanmış önde gelen yetkililerdi. Bu kişiler sonrasında, dükkânları ekstradan tuttukları işçilerin yardımıyla işleten lonca üyelerine kiraladı.⁵⁵

⁵¹ Kal'a vd.'de bahsedilen dava Z 1168'in sonuna tarihleniyor (27 Eylül–6 Ekim 1755), *İstanbul Esnaf Tarihi*, 1:118–119. Bu düzenleme sonrasında yenilenmiş ve en azından birkaç on yıl daha geçerli kalmıştır. Bkz. Ahmet Tabakoğlu vd., (ed.), *İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi (1764–1793)* (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Merkezi, 1998), 366–367.

⁵² Age., 1:281–282, R 1174'ün sonu (29 Kasım–8 Aralık 1760). Aynı dağıtım düzenlemelerinin uygulamada olduğunu öne süren çok benzer bir tartışma birkaç on yıl sonra mahkemeye gelmiştir. Yalnızca aktörler değişmiştir. Bkz. Tabakoğlu vd., *İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi (1764–1793)*, 353–354.

⁵³ Örneğin bkz. BOA, C.EV 278/14182, 4 Ra 1178 (1 Eylül 1764); BOA, C.BLD 35/1727, 25 Ra 1208 (31 Ekim 1793). On yedinci yüzyılda loncaların branslaşmasına dair bkz. Yi, *Guild Dynamics*, 126(43).

⁵⁴ Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*, 376–382, 7 Ş 1140 (19 Mart 1728).

⁵⁵ Kişiler, iltizam haklarına sahip oldukları vakıf mülkünü alt kiraya veriyor olabilir. Bkz. Yi, *Guild Dynamics*, 54–55.

Ayrıca, aynı zaman zarfında özel mülkiyetli 50 kadar imalathane bulunuyordu. Bunlara yaklaşık 64 hisse ayrılmışken, kendin diğer tüm bölgelerindeki atölyelerin tamamının 19,5 hissesi vardı. 18. yüzyılın sonlarına doğru, Yedikule mumcularının (muhtemelen vakıf mülkiyetli ve özel mülkiyetli olanların toplamı) 118 hissesi varken Üsküdar mumcularının yalnızca 9,5 hissesi bulunuyordu. Bu farklı konumlarda çalışan bireysel mumcuların her biri sonrasında kendi payını alırdı.⁵⁶ Ürün açısından elimizde sistematik bir veri yerine belgelerden nadiren derlenen bakış açlarına sahibiz. Örneğin, nüfusun ihtiyaçlarını karşılamanın yanı sıra, loncanın yenice- rilere her ay 700 okka (890,04 kg) donyağı mumunu, kentin farklı bölgelerinde çalışan lonca üyelerinin paylaştığı bir nevi vergi olarak, indirimli fiyatlardan satıyorlardı.⁵⁷

Her bölgedeki kasaplar ile mumcular arasındaki ilişki, bilhassa hammadde tedariki, mezbahaların konumlandığı tesislerin sahibi olan vakıfların tüzüğünde (vakfiye) belirlenmişti.⁵⁸ Farklı konumlardaki üreticiler arasındaki düzenlemeler mahkemede kayıt altına alınmıştı ve genellikle imparatorluk kararnameleriyle doğrulanırdı. Örneğin 1716 tarihli bir kararname Eyüp Vakfı'na ait beş mezbahada kesilen hayvanların yağının o bölgedeki mumculara dağıtılacağına dair düzenlemeyi yeniden tasdik eder. Aynı düzenleme 50 yıl gibi bir süredir uygulamadır.⁵⁹

Buna benzer detaylı bir düzenleme Ekim 1728'de İstan-

⁵⁶ BOA, C.BLD 35/1727, 25 Ra 1208 (31 Ekim 1793); BOA, HAT 625/ 30915, 23 Z 1248 (13 Mayıs 1833). Ayrıca bkz. Özkoçak, "Two Urban Districts", 38; Zeki Tekin, "İstanbul Debbaghaneleri", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 8 (2015), 349–364.

⁵⁷ C.BLD 35/1727, 25 Ra 1208 (31 Ekim 1793).

⁵⁸ Vakfiyelerde kasaplarla ilişkili loncaların ilişkilerin düzenlenmesine dair bkz. Greenwood, "İstanbul's Meat Provisioning", 54.

⁵⁹ En erken karar 29 L 1128'e (16 Ekim 1716) tarihlenir, Recep vd., *İstanbul Kadı Sicillleri*, 328–329. Aynı düzenleme BOA, C.EV 278/14182, 4 Ra 1178'de (1 Eylül 1764) bir dizi dilekçe ve kararnamede ayrıntılı olarak açıklanmaktadır. Bunlar bazı ayrıntılarla aşağıda tartışılmıştır. Diğer loncalardaki benzer düzenlemeler için bkz. Yi, *Guild Dynamics*.

bul Mahkemesi'ne lonca üyelerince kaydettirilmiştir. Kayıt Yedikule, Eyüp ve Galata'da konumlanan 66 imalathaneyi, bunların sahiplerinin ve işletmecilerinin adları ile her birinin payına düşen hammadde hissesini (0,5 ile 3,5 hisse arasında değişir) listeleterek başlar. Kayıt, loncaların çalışmasına ve ilgili loncalarla ilişkisine rehberlik edecek birkaç temel koşulla sona erer. Lonca üyelerinin daha adi kalitede yağ kullanmaması gerektiği; kasap loncası kethüdası ve kasap ustalarının İstanbul'daki mezbahalardan toplanan hayvansal yağların tamamının mumculardan başka kimseye satılmayacağını garanti ettikleri; yüksek kalitede mumun yeterli miktarda üretmeyi ve bunları İstanbul halkına sabit bir fiyatla satmayı taahhüt ettikleri ve içlerinden hiç kimsenin bu koşullara aykırı hareket etmeyeceği ifade edilir.⁶⁰

Diğer tüm sektörlerde olduğu gibi hükümet lonca liderleriyle diyalog içerisinde nihai ürünün fiyatını, sabit fiyattan alınan hammaddeler ile ilave maliyetlerden oluşan üretim maliyetini değerlendirerek sabitlerdi. Örneğin 1704-1705'te, mum üretiminin toplam maliyeti okkası 6 akçe'ye sabitlenmişti ve sonrasında bu toplam 4 akçe olarak düzenlenmişti. Bu değerlendirme temelinde, mumun piyasa fiyatı okkası 42 akçe olarak belirlenmişti. 1749'da, yaklaşık 60 mumcu ustası fitil için iplik masrafının zaman içerisinde neredeyse iki katına çıktığını ve kiralar ile kalfa maaşlarının da önemli ölçüde arttığını söyleyerek Divan-ı Hümayûn'a başvurdu. Bu sebeplerden ötürü, masraf değerlendirmesinin mumcuların mumun okkasını halka daha düşük bir fiyata (okkası 42 akçe yerine 36 akçe'ye) satmasına müsaade edecek 6 akçe'ye

⁶⁰ Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*'nde (s. 320-322) 20 Ra 1139 (15 Ekim 1726) tarihli kayıt. 7 Ş 1140 (19 Mart 1728) tarihli bir başka kayıt 31'inin Yedikule'de, 4'ünün Eğrikapı dışında ve 3'ünün Eyüp'te yer aldığı anlaşılan 38 imalathane listeler. Bu iki belgede atfı yapılan imalathane sayıları arasındaki farkı ya da sahipleri ve işletmecilerinin adlarındaki tutarsızlıkları açıklayamıyorum. Hepsinin aynı loncadan olduğu, her iki listede de kethüdanın al-hac Mahmud olarak adlandırılmasıyla kanıtlanıyor. İkinci belge için bkz. Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*, 376-382.

geri yükseltmesini talep ettiler. Talepleri kabul edildi ve düzenleme yedi yıl kadar sonra yenilendi.⁶¹

18. yüzyılda mum üretimi, devlet seçkinleri arasından yatırımcı cezbediğine göre, muhtemel bir kâr sunuyor gibi görünüyor.⁶² Yukarıda bahsi geçen 1728 tarihli Yedikule'deki imalathane listesi, imalathane sahibi olarak Hadim (harem ağası için kullanılan bir hüsnütadır) Ahmed Ağa ve Kisedar İbrahim'in de yer aldığı önemli insanların isminden bahseder. Mumcubaşı tarafından işletilen İbrahim'in imalathanesi, dokuz işçisi ile Yedikule'nin, dolayısıyla da tüm kentin en büyüğüydü.⁶³ Mum endüstrisindeki yatırım potansiyeli, yasal ve yasadışı yeni imalathanelerin açılışında görülüyordu. Örneğin 1760'ların başında, bu tip üç imalathane devlet onayıyla açılmış pek çoğu ise kapatılmıştı.⁶⁴ İmalathane sayısındaki bu mütevazı artış hızla artan nüfusun ihtiyaçlarını güçlüklerle karşılıyordu ve gerçekten de mum fiyatları (aşağı bakınız) artıştıydı, bu da hem hammaddeyi hem de işlenmiş mumu karaborsada satmayı teşvik ediyordu.

Kaçak Işık

Osmanlı aydınlatma sistemi, aydınlatma malzemesini İstanbul'a soğuran, sonrasında bu malzemelerin dağıtımını birtakım siyasi değerlendirmelere göre önceliklendiren merkezî bir kanallar ağına benzetilebilir. Fakat hatlar çeperden merkeze tüm yol boyunca ışık kaçırmaktaydı. Bir başka ifadeyle, aydınlatma malzeme ve ürünlerinin geniş, hatta uluslararası

⁶¹ Age., 1:61–62 Ca 1162 sonu (9–18 Mayıs, 1749); 137–138, M 1170 başlangıcı (26 Eylül–5 Ekim 1756).

⁶² Genç, "Ottoman Industry", 63.

⁶³ Yedikule'de mumcubaşı tarafından işletilen bir imalathane için Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*'nde (ss. 376–382) 7 Ş 1140 (19 Mart 1728) tarihli kayda bkz. Devlet mülkiyetindeki imalathanenin tüm mumcular üzerindeki etkisine dair bkz. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi*, 1, Pt. 1:274.

⁶⁴ BOA, C.İKTS 36/1784, 11 B 1180 (13 Aralık 1766).

bir karaborsası vardı. Narhı (sabit fiyat) atlatan bu yasadışı ticaretin varlığı bizi şaşırtmamalıdır.⁶⁵ Fakat bu ticaretin kapsamı ve devletin tepkisi (ya da tepkisizliği) yukarıda tasvir edilen oldukça merkezî olan bir sistemin esasında kendi ilkelerini kronik olarak ihlal eden bir vaziyette varlığını sürdürdüğünü gösterir. Yani, ışığa olan talep hem yasal hem de yasadışı ticaretle düzenli olarak karşılanmıştır.

Kaçak ışık taşra düzeyinde başlamıştır. Örneğin Ocak 1743'te, gümrük baş yetkilisi Eflak ve Boğdan'da İstanbul'a gönderilmek üzere üretilen bal, balmumu, yağ ve donyağı ile diğer malların tüccarlar, "kâfirler ve Yahudiler" tarafından diğer memleketlerde satıldığını bildirmiştir. Bu durum, İstanbul'da donyağı ve diğer emtia kıtlığına sebep olmuş, fiyatları artırmış ve gümrük gelirlerini düşürmüştür. Görevli, bu uygulamaları önlemek için bir kararname çıkarılmasını talep etmiştir ve bu ilk talebi değildir.⁶⁶

Mayıs 1758'de, İstanbul bir Orta Anadolu kenti olan Kayseri'deki mum üretimine müdahale eder. Bu müdahaleyi gerektiren, mumcu loncası üyelerinin, yerel nüfusun tüm sınıf ve topluluklarını temsil eden geniş bir dinleyici kitlesi huzurunda (*ulema ve suleha ve ayan ve eşraf ve fukara ve zuefa*) yerel mahkemeye yaptığı bir şikayettir. Mumcular kadiya son 10 yıldır uygulamada olan eski bir düzenlemeye göre yerel kasapların kestikleri tüm koyun ve keçilerden toplanan donyağını mumcular loncasına sabit bir fiyattan sattıklarını söylemiştir. Kendileri de sonrasında mumu üretmiş ve bunları halka sabit bir fiyattan satmıştır. Fakat "aç gözlü" olan bazı kasaplar, daha yüksek fiyat peşine düştüklerinden donyağını kökçü loncası üyelerine yasadışı olarak satmışlardır. Diğer bazı kasaplar da donyağını diğer ülkelere (*diyar-ı ahare*) nakletmiş ve kentin yerleşik geleneklerine aykırı olarak orada satmışlardır. Bu durum donyağında ciddi darlıklara

⁶⁵ Örneğin bkz. İsvan, "Illegal Local Trade".

⁶⁶ BOA, C.MTZ 11/505, 8 Za 1155 (4 Ocak 1743).

sebepler olmuş ve Kayseri halkını mumsuz bırakmıştır. Kendi tanıklıklarına göre mumcular, en nihayetinde işi bırakmak zorunda kalmış ve kent halkı mumsuz kalmıştır. Mahkemedeki dinleyiciler mumcuların şikayetini doğrulamış ve kadı tüm ihlallerin durdurulması, satış ve üretimde eski koşulların yeniden tesis edilmesi yönünde karar vermiştir. Bu koşullar altında bazı mumcular imalathanelerini yeniden açmayı ve mum üretimine devam etmeyi kabul etmiştir. Mahkemedeki çeşitli dinleyicilerce temsil edilen “tüm kent” de bu şartları ifade eden bir imparatorluk kararnamesinin çıkarılmasını talep etmiştir.⁶⁷

Divan-ı Hümayûn’un eyaletlerdeki mum üretimini kolaylaştırmak amacıyla müdahalede bulunması eşsiz olmasa da, Kayseri örneği bilhassa aydınlatıcıdır.⁶⁸ İlk olarak, Osmanlı aydınlatma sisteminin mantığını ve sürdürmekle mükellef olduğu etiği yeniden gösterir. Her bir lonca üyesi sabit bir fiyat karşılığında kendi hammadde payını alma hakkına sahipti ve daha yüksek fiyatlar aramak iyi bir işten ziyade diğerlerini mütevacı gelirlerinden ve kent halkını çok ihtiyaç duydukları ürünlerden mahrum bırakan bir açgözlülüktü. Bu da bizi ikinci noktaya getiriyor: eyaletlerde de mumlar yoksul halkın dahi erişiminin olması beklenen temel bir meta olarak görülüyordu. Mahkemedeki kalabalığı kimin örgütlediğini ve perde arkasında neler olduğunu elbette ki bilmiyoruz. Örneğin yoksul müşteriler zengin patronlar tarafından da harekete geçirilmiş olabilir. Fakat bunun burada çok az önemi vardır. Mühim olan mahkemedeki varlıklarının önemli bulunması ve usulüne uygun olarak dikkate alınmasıdır. Onlar da itirazda bulunmuş, onlar da mum talep etmişlerdir.

⁶⁷ BOA, AE.SMST.III, 43/3085, 29 Z 1171 (3 Eylül 1758). Eyaletlerdeki mum üretimine dair bkz. Güler Yarcı, “Osmanlı’da Mum ve Beykoz İspirmit Mumu Fabrikası”, *Mum Kitabı* içinde Emine Gürsoy-Naskali (ed.) (İstanbul: Kitabevi, 2015), 27–30.

⁶⁸ Kastamonu’ndan bir biçimde benzer bir örnek için bkz. BOA, C.BLD 137/6804, 29 R 1179 (15 Ekim 1765).

Üçüncüsü, tüm yasal ve ahlaki kısıtlamalara rağmen zanaatkarlar sistemden kaçabilir ve aydınlatma malzemelerini yerel karaborsada satabilir ya da başka yerlere kaçırabilirdi. Son olarak dava, mumcuların, aydınlatma altyapılarının modern işletmecilerine çok benzer olarak, ışığı kelimenin gerçek anlamıyla kapatabileceğini gösterir. Bu tür önceden kararlaştırılmış “karartmalar” nüfusa doğrudan zarar vererek yetkililere kolektif bir şikayette bulunmalarına sebep olur. Hükümet de kendi nezdine mumları temel bir meta olarak görmüş ve kent halkına arzını sağlamak için müdahalede bulunmuştur. Yukarıdakilerin tümüne dayanarak, hükümetin yasadışı ticareti yalnızca darlık yarattığında ve şikayete sebep olduğunda kısıtlamaya çalıştığını söylemek mümkündür. Aksi takdirde devam etmesine müsaade edilmiştir.

Aydınlatma malzemeleri başkente ulaşmış olsa da bu, malzemelerin niyet edilen yerlere ulaştığı anlamına gelmiyordu. 16 ve 17. yüzyıllardaki hem donyağı hem de balmumu mumlarının yasadışı üretimine ve ticaretine yapılan atıfların mevcut literatürde farklı yerlere dağılmış olması meselenin yeni olmadığını gösterir.⁶⁹ Kasaplar zaman zaman mum üretip kendileri satmak üzere –tıpkı yasadışı olarak evde hayvan kesen halk gibi– mumculardan yağ kaçırmakla suçlanıyorlardı.⁷⁰ 1720’lerden 1730’lara uzanan çeşitli mahkeme girdileri, balmumunun da karaborsada, lonca üyelerinin zararına, ticaretinin yapıldığını gösterir.⁷¹

Yukarıda belirtilen tüm örnekler, münferit vakalar olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte 1764’ten 1765’e bir dizi

⁶⁹ Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553–1591)* (İstanbul: Devlet Kitabevi, 1935), 112–113; Ahmet Refik, *Hicrî on Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000–1100)* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 28–29; Kate Fleet, “The Extremes of Visibility: Slave Women in Ottoman Public Space”, *Ottoman Women in Public Space* içinde Ebru Boyar ve Kate Fleet (ed.) (Leiden: Brill, 2016), 134.

⁷⁰ BOA, C.İKTS 15/707, 3 Z 1107 (4 Haziran 1696). Ayrıca bkz. Özkoçak, “Two Urban Districts”, 38; Diko, “Blurred Boundaries”, 185.

⁷¹ Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*, 272, 281–285.

dilekçe aydınlatma karaborsasının kapsamını ve kalıcılığını gösterir. O senenin yazında Eyüp vakfı yöneticileri ile imalathanelerini vakıftan kiralayan çarıkçılar ve mumcular, aynı vakfın kasaplarını ve çarıkçılarını yağ ve derinin yasadışı ticaretini yapmakla suçlayarak Divan-ı Hümayûn'a başvurdular.⁷² Bunun Eyüp'te çalışan zanaatkârlar ile Yedikule'de çalışan zanaatkarlar arasındaki ne ilk ne de son çatışma olduğu ifade edilmelidir.⁷³

Bu dilekçe ile bu çatışma neticesinde takip eden dilekçeler somut üretim yerlerine ve belirli iktidar ilişkileri kümelerine ışık tutmamıza ve müdahil olan bireyleri acil endişeleri olan gerçek insanlar olarak görselleştirmemize yardımcı olur. Divan-ı Hümayûn tarafından dinlenmeyi beklerken, çatışan grupların temsilcileri arasında mübadele edilen öfkeli bakış ve sözcükleri hayal edebiliriz. İstanbul'un hamamvari Ağustos hava koşullarında terlerken ve geleceklerine dair endişe duyarken duygular da yoğunlaşmış olmalıdır. Meseleye karar verecek olan vezirler için estetik ve şiire dayalı bir dünyanın bir parçası olan mumlar, bu zavallı zanaatkarlar için geçim manasına gelir. Kokuşmuş imalathanelerinde çalışıp didinip, geçimini yağdan çıkarmak zorunda kalanlar için mumlar derin hülyalara daldıkları bir şey değil, sattıkları bir şeydir. Hâl böyleyken de hammaddeleri elinden alındığında, padişahın korumasına başvurmaktan başka çareleri yoktur.

Bu çatışmayı kayıt altına alan belgelere göre, Eyüp Vakfı'na ait olan ve vakfa gelir sağlayan dört koyun ve bir sığır mezbahası vardı ve hepsi Haliç'te konumlanıyordu. Suriçi İstanbulu'nda 47 dükkânda satılan et aynı vakıftan alınıyordu. Kesilen hayvanların derisi ve yağı dükkanlarını Eyüp Vakfı'ndan kiralayan tabakçılara ve mumculara satılacaktı.⁷⁴

⁷² BOA, C.EV 278/14182, 4 Ra 1178 (1 Eylül 1764).

⁷³ Tekin, "İstanbul Debbağhaneleri", 355, 360. On altıncı yüzyılda dahi mumculardan donyağı saklayan kasaplara dair şikayetler olduğunu biliyoruz. Bkz. Refik, *On Altıncı Asırda*, 123.

⁷⁴ BOA, C.EV 278/14182, 4 Ra 1178 (1 Eylül 1764).

O zamanki bu düzenleme çok eskiydi. 1716'daki bir iradeyle neredeyse aynı ifadelerle anlatılıyordu ve bu iradeye göre dahi bu düzenleme çok "eskiydi."⁷⁵

1764'te mahkemeye başvuran Eyüp zanaatkarları, kasapları ve çarıkçıları, hayvanları yasadışı olarak kesip derilerini ve yağlarını Yedikule'nin tabakçıları ve mumcuları ile "bilinmeyen şahıslara" satarak bu eski düzenlemeyi ihlal etmekle suçladılar. Dilekçe sahiplerine göre bu uygulama, vakfın ve Eyüp'teki kasap ve çarıkçıların büyük bir kayba uğramasına yol açmıştır. Dilekçe sahipleri, kasapların ve çarıkçıların kendi planlarını yetkilendiren resmî bir karar çıkarttırmayı başardıklarını iddia etmişlerdir. Eyüp zanaatkarlarının iddiasına göre bu yetkilendirme, daha evvelki imparatorluk iradeleriyle çeliştiğinden iptal edilmelidir.

Divan-ı Hümayûn kayıtları incelemiş ve kasap ve çarıkçı loncalarının temsilcilerini sorgulamış ve en nihayetinde Eyüp zanaatkarlarının lehine bir karar vermiştir. Yalnızca bu gibi meselelerin aşikar yetkilisi olan İstanbul kadısına değil, aynı zamanda yeniçeri ağasına da bir not gönderilmiştir. Bu, mumcular loncasına dair emirlerin aynı zamanda yeniçeri ağasına da hitap ettiği tek örnek değildir.⁷⁶ Bu muhtemelen yeniçerilerin et piyasasındaki kilit aktör olduğu gerçeğinin yanı sıra devlet tarafından finanse edilen mumların temel tüketicileri olmasıyla da ilişkilidi.⁷⁷

Dahası da var gibi görünüyor. Eyüp zanaatkarları evvelki padişahlar döneminde "ağaların", görünüşe göre ki önceki yeniçeri ağalarına atıfta bulunarak, yasadışı ticaretle doğrudan ilişkili olduklarını açıkça iddia ediyorlardı. Gülay Yılmaz Diko, 17. yüzyılda ana yeniçeri kışlasının bulunduğu et pazarına (*et meydanı*) yeniçeri-kasapların hâkim olduğunu ve mumcularla birlikte kaçak ticaretle uğraştıklarını

⁷⁵ Recep vd., *İstanbul Kadı Sicillleri* (ss. 328–329) içinde, 29 L 1128 (16 Ekim 1716) tarihli bir karar.

⁷⁶ Recep vd., *İstanbul Kadı Sicillleri*, 376.

⁷⁷BOA, C.BLD 35/1727, 25 Ra 1208 (31 Ekim 1793).

göstermiştir.⁷⁸ Ayrıca, Yedikule'deki mum imalathaneleri yeniçerilerle sıkı sıkıya ilintiliydi. 1728'de imalathane işletmecilerinden sekizi (38 tane içinden) yeniçeri üyeliğini ifade eden *beşe* unvanını taşıyordu.⁷⁹ Atölyelerde çalışan işçilerden 21'i (toplam 90 işçiden) bu unvanı taşıyordu. Burada atıfta bulunulan tüm belgeleri dikkate alındığında, yeniçerilerin kaçak mum yağı ticaretinde nesiller boyudur yerlerini korudukları görülüyor.

Buradaki örnek, kaçak ticaretin sarayın bilgisi dışında değil, aksine sessiz onayıyla yapıldığına dair izlenimi kuvvetlendirir. Yeniçerilerin güçleri, sarayın piyasaya müdahil olmaktan ve yeniçeri ustalarının ayrıcalıklarına caydırmaya hizmet etmiştir.⁸⁰ Bu ticaret en önemlileri de dâhil olmak üzere sistemdeki diğer aktörlerin haklarına, bilhassa da kilit bir imparatorluk vakfının çıkarına, ciddi boyutta bir zarar verdiğinde yetkililer “kadim nizamı” tesis etmek için müdahale etti.⁸¹ Ancak bu müdahaleler, Eyüp tabakçıları ve mumcuların kısa sürede farkedeceği üzere bir netice garantisi vermiyordu. Dilekçe verdikleri imparatorluk iradesini aldıktan yaklaşık beş ay sonra, hiçbir şey değişmediğinden şikayet ederek Divan-ı Hümayûn'a yeniden başvurdular. Kasaplar ve çarıkçılar derileri ve yağı Yedikule'ye satmaya devam ediyordu.⁸² Bir diğer deyişle, sarayın kaçak ticaretten bihaber değildi; aksine ya bunu durdurmaya iradeleri ya da kabiliyetleri yoktu.

⁷⁸ Diko, “Blurred Boundaries”, 185. Yeniçerilerin iktisadi alana müdahiliyeti için, bkz. Sunar, “Cauldron of Dissent”, 32–95.

⁷⁹ Recep vd., *İstanbul Kadı Sicilleri*'nde (ss. 376–382) 7 Ş 1140 (19 Mart 1728) tarihli kayıt. Beşe unvanına dair bkz. Güçlü Tülüveli, “Honorific Titles in Ottoman Parlance: A Reevaluation”, *International Journal of Turkish Studies*, 11(1–2) (2005), 21–22. Bu loncadaki yeniçeri varlığı Sunar'ın yeniçerilerin önemli miktarda beceri gerektiren mesleklerde de temsil edildiğine dair bulgusuyla uyumludur. Bkz. Sunar, “Cauldron of Dissent”, 64. Yeniçeri mumcuları ve yasadışı ticarete dair bkz. Age., 83–84, 252.

⁸⁰ Sunar, “Cauldron of Dissent”, 86.

⁸¹ Lonca siyasetinin “gelenekselci” retoriği ve bunun gerçekliğine dair bkz. Yi, *Guild Dynamics*, 113–165.

⁸² BOA, C.EV 278/14182, 4 Ra 1178 (1 Eylül 1764).

Işığın Hane Ekonomisi

Aydınlatma malzemelerinin mevcudiyetindeki dalgalanmalar, sadece yıllar arasında değil aynı yıl içinde de fiyat seviyelerinde doğal olarak iniş çıkışlara sebep olmuştur. Aydınlatma malzemeleri ve ürünlerindeki yaygın yasadışı ticaret, tüketiciler için aydınlatmanın maliyetini değerlendirmeye yönelik herhangi bir adımı daha da karmaşıktırır. Bu karmaşıklıkları göz önünde tutarak, aşağıdakiler çok daha bileşik bir resmin anlık bir görüntüsünden daha fazlası olarak kabul edilemez.

1708’de donyağı mumlarının bir okkasının sabit fiyatı en fazla 20 akçeydi. Aynı yıl en iyi unun okkasının maliyeti en fazla 80 akçeydi.⁸³ Yüzyılın ortaları civarında, sabit fiyatlar 36 ile 42 akçe arasında değişti.⁸⁴ 1807’de İstanbul’da donyağı mumunun sabit fiyatı 45 paraydı (135 akçe). 1831’den resmi bir fiyat listesine göre mumun cinsine ve kalitesine göre bir okka fiyatı 3 kuruş 38 para ile (398 akçe) 4 kuruş 15 para (495 akçe) arasında değişiyordu. Aynı listede, iyi bir unun okka fiyatı 1 kuruştur. (120 akçe).⁸⁵

19. yüzyılın ilk üçte birindeki güçlü enflasyon sebebiyle, İstanbul’daki vasıfsız bir inşaat işçisinin günlük ücreti 1807’de 116,8 akçeden 1831’de 533,6 akçeye yükseldi.⁸⁶ Yukarıda da ifade edildiği gibi narh fiyatları reel piyasa fiyatlarını nadiren temsil eder. Fakat karşılaştırmalı olarak okunduklarında, mumların diğer temel mallar karşısındaki değeri hakkında bazı bilgiler verirler. Unun en temel meta olduğu düşünüldüğünde, iki dönem arasında karşılaştırma yapmak

⁸³ Arif Bilgin, “Narh Listeleri ve Üsküdar Mal Piyasası”, *Üsküdar Sempozyumu IV* (İstanbul, 2007) içinde, 186–187.

⁸⁴ Davalar Ca 1162 sonu (9–18 Mayıs 1749); 137–138, M 1170 başı tarihlidir (26 Eylül–5 Ekim 1756), Kal’a, *İstanbul Esnaf Tarihi*, 1:61–62.

⁸⁵ Doğan Kuban, “Aydınlatma: Osmanlı Dönemi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 475. Narha ve 1789–1850 arasında kapsamlı bir politika olarak yenilenmiş kullanımına dair bkz. Süleymanözmucur ve Şevket Pamuk, “Real Wages and Standards of Living in the Ottoman Empire, 1489–1914”, *The Journal of Economic History*, 62(2) (2002), 293–321.

⁸⁶ Pamuk, *İstanbul ve Diğer Kentlerde*, 72.

için unu temel olarak alabiliriz. Öyleyse unun sabit fiyatıyla mukayese edildiğinde, mumun 1831'deki sabit fiyatı 1708'de olduğundan çok daha yüksekti. 1831'de vasıfsız bir inşaat işçisi için en kötü mumun dahi bir okkasını satın almak neredeyse günün tüm kazancını harcamak anlamına geliyordu. Balmumu söz konusu dahi değildi. 1807'de, balmumunun okkasının sabit fiyatı 630 akçe, 1831'de ise 1552 akçeydi.⁸⁷ Bu fiyatlara dayanarak, 1807'de balmumunun donyağından 4,5 kat, 1831'de 3 kat daha pahalı olduğunu öne sürebiliriz.

Peki aynı işçi, neredeyse bir tam günlük emekle ne kadar donyağı ışığı satın alabilirdi? Aydınlatıcıların verimliliği bugün öncesinde “mum gücü” olarak bilinen bir ölçünün uyarlaması olan kandela ile ölçülmektedir. Ölçünün kendisi, benim tam da ışığın çoğul niteliklerini sığlaştıran bir süreç olduğu için tersine çevirmeye çalıştığım ışığı standardize etme çabasını temsil eder. Ancak, ışığın nicelleştirmesi amacıyla elbette ki faydalıdır.

Mum gücü ilk olarak 1860 yılında İngiltere'deki Metropolitan Gaz Yasası'yla tanımlandı. 1/6 pound (76 gram) ağırlığında olan ve saatte ortalama 120 tane (7,777587 g) yanan saf spermaceti mumunun yaydığı ışık miktarı olarak tanımlandı. Donyağı ile balmumu arasındaki farka dair bir fikir vermesi açısından, 28 mum gücü üretmek için, (altı mumdan oluşan 1 pound ağırlığındaki paketler hâlinde satılan, mumun tanesinin yaklaşık 75 gram'a denk geldiği) 23 balmumu muma ihtiyaç duyulurdu. Aynı miktarda ışık üretebilmek için aynı ölçüde 40 tane donyağı mum gerekirdi.⁸⁸ Yanma süresi açısından yaklaşık 75 gramlık, iyi işlenmiş ve özen gösterilmiş bir donyağı mum neredeyse dört saat yanardı.⁸⁹

⁸⁷ Tevfik Güran, *Ekonomik ve Mali Yönleriyle Vakıflar: Süleymaniye ve Şehzade Paşa Vakıflar* (İstanbul: Kitapevi, 2006), 150. 17. yüzyılın ortalarında da balmumu mumların fiyatı donyağı mumların fiyatının üç katından fazlaydı. Bkz. Bilgin, “Narh Listeleri”, 186–187.

⁸⁸ Scoffern, “The Chemistry”, 444.

⁸⁹ R. B. Graves, *Lighting the Shakespearean Stage, 1567–1642* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1999), 184. Farklı mum tiplerine dair daha fazla bilgi için bkz. “Candles”, in *A Dictionary of Chemistry on the Basis of Mr Nicholson's, Andrew Ure* (ed.) (Philadelphia: Robert Desilver, 1821), 295.

Bu hesaplamaların en fazla yaklaşık değerler olduğuna dikkat edilmelidir. Daha önce belirtildiği gibi, donyağı üretildiği hayvana, hayvanın diyetine, vücut bölümlerine vb. bağlı olarak önemli ölçüde farklılık gösterirdi. Bir diğer güçlük de 18. yüzyıl İstanbulu'nda adi bir "standart" mumun boyutunu bilmiyor olmamız. Evliya Çelebi bu tip bir adi mumdan bahseder ancak ölçülerini vermez. Yeniçerilerin 17. yüzyılda çıkarılan düzenlemelerine göre, birliklere haftalık her biri 16 dirhem ağırlığında olan (51,312 gram) 15.000 mum; her sene de her biri 20 dirhem (64,15 gram) ağırlığındaki farklı tipte (zahire mumu olarak anılır) 70.000 mum dağıtılmıştır.⁹⁰ Daha doğrudan bir kanıtın yokluğunda (çok daha fazla sayıda üretilen) daha küçük mumların ölçüleri "adi" mumlar olarak adlandırılabilir.

Öyleyse bu birimlere çevrildiğinde, bir okka donyağı, her biri 2 saat 40 dakika ışık sağlayan 25 muma denk geliyordu. Fakat bu ışık, epey loştu. Bir tahmine göre, bu tip 70. mum dahi bir araya getirilse tek bir 60-watt ampulden daha az ışık sağlardı.⁹¹ Esasında, bir ışık kaynağının etkinliği yalnızca (kandela ile ölçülen) aydınlatma yoğunluğuyla ölçülmez. Sophie Reculin'in 18. yüzyıl mum fenerlerine ilişkin değerlendirmesinde belirttiği gibi esasında önemli olan belirli bir yönde hareket eden ışığın birim alanı başına ışık yoğunluğunun bir ölçüsü olan, birim alan başına yoğunluk (lüks ile ölçülür) ve parlaklıktır. Parlaklık belirli bir alandan geçen, yayılan veya yansıyan ve belirli bir tam açıya düşen (Kandela/M2 ile temsil edilir) ışık miktarını ölçer. En nihayetinde, bir ışık kaynağının etkinliği aynı zamanda gözün de duyarlılığına bağlıdır ki bu da gece ve gündüz arasında ve insandan insana değişiklik gösterir. Fakat 18. yüzyıl insanları hiç şüphesiz –en azından bizim standartlarımıza göre– yetersiz miktarda ışıkla çalışma-

⁹⁰ Tayfun Toroser (ed.), *Kavanin-i Yeniçeriyân: (Yeniçeri Kanunları)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 96.

⁹¹ Bu tahmin şu kitaba dayalıdır: Graves, *Lighting the Shakespearean Stage*, 130 İngiliz standardını Osmanlı ölçüsü olan 51.312 gr'lık adi donyağı mumuna çevirdim.

ya daha alışıktı.⁹² Yine de onlar için bile bir standart donyağı mumu, temel düzeyde yön bulma ve basit görevlerin yerine getirilmesinden fazlası için zar zor yetecektir. Okumak ya da dikiş dikmek imkânsız değilse de bir hayli zordu. Bir diğer deyişle, ışığa erişim veya ışık yoksunluğu karanlıktan sonra yürütülen muhtemel faaliyetlerin kapsamını belirlemiştir. Bu sebeple, ışığın mevcudiyetindeki çeşitli eşitsizlik seviyelerinin farkına varmak mühimdir.

Işık Eşitsizlikleri

Zengin haneler, sıradan halka göre çok daha iyi bir aydınlatmadan yararlanıyorlardı (bakınız Resim 5.1 ve 5.2). Saray mutfağından seferler sırasında haneleriyle birlikte cepheye seyahat eden üst düzey yetkililere sağlanan malzemelerin kayıtlarından bu hanelerde tüketilen mumların miktarına dair bir fikir edinebiliriz. 17. yüzyılın başlarında, güçlü Baş Müftü Feyzullah'ın (1639-1703) hanesine günlük 2,56 kg donyağı tahsis edilmişti ve bunun aylık maliyeti 2160 akçeydi. İlaveten, Feyzullah'a günlük olarak 0,64 kg balmumu tahsisi yapılıyordu.⁹³ Bu, günde 50 donyağı mum, 12,5 balmumu mum üretmek için yeterliydi.⁹⁴ Baş müftünün hanesinde yüzlerce insan yaşadığı akılda tutulduğunda,⁹⁵ günlük mum tüketimi bilhassa vasıfsız bir işçinin karşılayabildiği yetersiz ışık miktarıyla mukayese edildiğinde yine de dikkate değerdir.

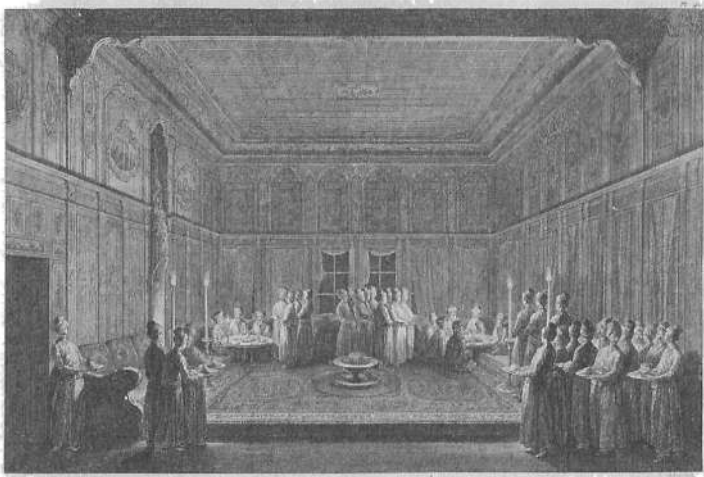
⁹² Reculin, "Le règne de la nuit", 156–159.

⁹³ Michael Nizri, *Ottoman High Politics and the Ulema Household* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 162–163. Daha evvel bahsedildiği gibi iki imparatorluk sarayına 18. yüzyılın sonlarına doğru aylık neredeyse 110 kg donyağı tahsis ediliyordu. Buna balmumu dâhildeğildir. Bkz. Tabakoğlu vd., *İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi (1764–1793)*, 363, Ca 1202 başları (8–17 Şubat, 1788).

⁹⁴ İşleri basitleştirmek adına, balmumu mumları buna dair bir göstergem olmamasına rağmen adi don yağı mumlarla aynı boyutta olarak hesapladım.

⁹⁵ Nizri, *Ottoman High Politics*, 81.

Veraset envanterleri ışığa değişken erişimin resmini doğrudan görünüyor. İstanbul'da 1785-1875 yıllarına tarihlenen bu envanterlerin 792'sini inceleyen bir araştırma halk arasında şamdan sahipliğinin (tüm dönem için) yüzde 44'e ulaştığını, devlete hizmet eden seçkin üyelerin (askerî) ise yüzde 69'unun şamdan sahibi olduğunu göstermiştir. Bu dönemin kabaca ilk yarısı için elde edilen veri, sıradan halk tipik olarak ortalama iki şamdana sahipken, seçkin üyelerin neredeyse üç şamdanı olduğunu gösteriyor.⁹⁶



Resim 5.1 Sadrazam'ın sarayında bir iftar yemeği, geç 18. yüzyıl. Devasa mumlar salonu aydınlatıyor, ilave mumlar da masalarda konumlanıyor.⁹⁷

⁹⁶ Bozkurt, "Tereke Defterleri", 315–321. Benzer eğilimleri gösteren bir diğer çalışma için bkz. Pınar Ceylan, "Essays on Markets, Prices and Consumption in the Ottoman Empire (geç 17. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar)", yayımlanmamış doktora tezi, London School of Economics (2016), 195–196. IşıĒa erişimdeki eşitsizliklere dair, ayrıca bkz. Kafadar, "How Dark", 257–258.

⁹⁷ Ignatius Mouradghe D'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la Législation Mahométane*, c. II (Paris: De l'imprimerie de Monsieur, 1790)

Işığa eşitsiz erişim yalnızca fiyat değil aynı zamanda bir iktidar meselesiydi. Sıradan insanlar mum darlığından sıklıkla mustarip olurken, ayrıcalıklı bireyler imparatorluğun “aydınlatma sistemini” kendi ihtiyaçlarını güvence altına almak için manipüle edebiliyorlardı. 1788’in başlarında, eski saray ile Galata’daki imparatorluk sarayının pazarbaşı mum darlığından ötürü bu iki saraya olağan sayıda mum sağlamanın güçlüğünü ifade eder. Bu belgeye göre, *fuçi mum* olarak bilinen birkaç büyük muma ek olarak, bu saraylardaki mum tüketimi seksen beş okkaya (~109 kg) ulaşmıştı. Fakat sıradan tebaanın aksine, saray seçkinleri karanlığın sıkıntısını çekmedi. Pazarbaşı, ihtiyaç duyulan donyağının doğrudan Yedikule’deki mumcular loncasından teminini sağlayan bir kararname çıkarttırdı.⁹⁸



Resim 5.2 Mum ışığında kağıt oynayan Ermeniler, İstanbul, 1730’lar.⁹⁹

⁹⁸ Tabakoğlu vd., *İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi (1764–1793)*, 369, Ca 1202 başları (February 8–17, 1788).

⁹⁹ Flaman sanatçı Jean Baptiste Vanmour’un eseri. Rijkmuseum’un (Amsterdam) müsaadeleriyle.

18. yüzyıl mumları pahalı ve eşitsiz dağıtılmış olmanın yanı sıra emek yoğun da olduğundan, ışığa erişimdeki uçurum esasında daha da genişti. Donyağı mumlar düzensiz bir şekilde yanarak parlaklıklarını zamanla kaybederlerdi. Cılız cılız yanma eğilimindeydiler ki bu da yanma malzemesini israf edip ateşi titretirken çok fazla duman ve kötü koku yayardı. Gözetimsiz bir mum on bir dakika içinde orijinal parlaklığının neredeyse üçte ikisini kaybederdi. Donyağının sadece yüzde 5'ini kullanıp kalanını israf ederek yarım saatten kısa bir süre içinde yanıp tükenebilirdi.¹⁰⁰ Özellikle donyağı mumlar, yandıkları duman ve kötü kokunun yanı sıra tükettikleri mühim miktarda oksijenle –kelimenin gerçek anlamıyla– atmosfer üzerinde olumsuz bir etkiye sahiptiler.¹⁰¹ Bir mumun canlı tutulup cılızlaşmasını ve duman saçmasını önlemek için yanan fitil en azından her yarım saatte bir sık sık söndürülüp yeniden yakılmalıydı.¹⁰² Bu amaçla *mum mikrazı* adı verilen özel bir kesme makası kullanılırdı.¹⁰³ Yanma oranı ve ışık miktarı oksijen seviyesinden idame seviyesine pek çok faktöre bağlı olarak değişebildiğinden tek bir aynı mum için dahi ışığın sabit olarak tasavvur edilemeyeceği kolayca anlaşılmıştır.

Aynı anda birçok mumu yakılı tutmak daimi özen isterdi. Osmanlı saraylarında bu görev, bir şamdancının liderlik ettiği, şamdancılar ya da şamdancılar olarak bilinen hizmetli grubuna verilmişti.¹⁰⁴ En azından bu sarayın daha “mühim” bölgelerinde, daha çok aydınlık verip kötü koku yaymamalarının yanı sıra daha düzenli yanan ve pek idame gerektirmeyen balmumu mumların kullanıldığı şüphe götürmez, ki bu da bu mumların çok yüksek fiyatlı olmaları için bir başka iyi sebeptir.¹⁰⁵ Baron François de Tott Bab-ı Ali'nin Baş Mütercimi'nin

¹⁰⁰ Scoffern, “The Chemistry”, 452; Brox, *Brilliant*, 13–14; Graves, *Lighting the Shakespearean Stage*, 14–16.

¹⁰¹ Mumların oksijen tüketimine dair bkz. O'Dea, *Social History of Lighting*, 19.

¹⁰² Scoffern, “The Chemistry”, 452; Graves, *Lighting the Shakespearean Stage*, 14.

¹⁰³ Pakalın, “Mum Makası”, 581

¹⁰⁴ Mehmet Zeki Pakalın, “Şamdancı Başı”, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 308.

¹⁰⁵ O'Dea, *Social History of Lighting*, 6, 18–19.

konutunda misafirken yatağının baş ucuna konulmuş olan bu tip bir mumu, iki inç kalınlığında üç feet yüksekliğinde olarak tasvir eder.¹⁰⁶ De Tott, fitilin neredeyse bir parmak kalınlığında olduğunu yazar.¹⁰⁷ Pek çok insan, karanlık evlerinde otururken bu imkânların yalnızca hayalini kurabilirdi.

Kahvehaneler uygun fiyatlı bir çözüm sunuyordu. Tarihçi Cemal Kafadar, 17. yüzyıl İstanbulu'nun gece hayatının yoğunlaşmasına tanık olduğuna işaret eder ve bunu kentteki kahvehanelerin ve bunların sunduğu yeni eğlence biçimlerine bağlar. Kafadar, kahvenin daha uzun saatler uyanık kalmaya müsaade eden uyarıcı doğasını vurgular.¹⁰⁸ Hakikaten de kahvehaneler gece hayatının genişlemesine katkıda bulunmuş olabilir fakat bu çok da özünden dolayı değildir. En nihayetinde insanlar geceleyin dışarı çıktıklarında “yatıştırıcı maddeler”, bilhassa da alkol, tüketirler. Üçüncü bölümde sunulan, 18. yüzyıl İstanbulu'nun devasa alkol sahnesine dair değerlendirme, dönem insanların pek çoğunun aynısını yaptığını öne sürer.

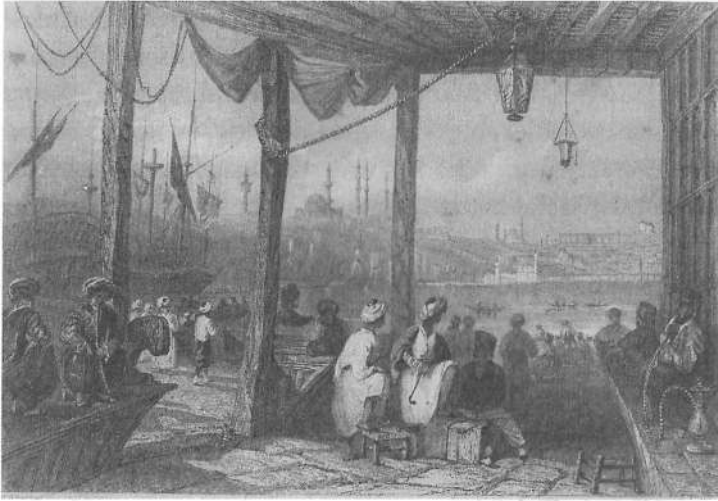
Yakın dönemli çalışmaların gösterdiği üzere, ışık uykunun en caydırıcı etkenlerinden biridir. Hatta uyku bilimci Charles Czeisler ışığı uykumuzu etkileyen bir “uyuşturucu” olarak tanımlar.¹⁰⁹ Yukarıda gösterildiği üzere, kahvehaneler erken modern İstanbulu'nda bulunması güç olan ışığı sağlıyorlardı (Resim 5.3'e bakınız). Bugün insanların ücretsiz Wi-Fi sunan kafelere gitmesi gibi, insanların da sağladıkları ücretsiz ışık için kahvehanelere gitmiş olması muhtemeldir. Ünlü bir Türk atasözü şöyle der “Gönül ne kahve ister ne kahvehane, gönül sohbet ister kahve bahane.” Geceleyin gönül belki de sadece ışık istemiştir; kahve ise yalnızca bahanedir.

¹⁰⁶ Bir inç 2,54 cm; bir feet 30,48 cm. (Çev.)

¹⁰⁷ Tott, *Memoires*, 96.

¹⁰⁸ Kafadar, “How Dark”, 264–265.

¹⁰⁹ Ekirch'ten alıntılanmıştır: “The Modernization of Western Sleep”, 276. Aydınlık ve karanlık geçişlerinin uyku kalıplarına etkilerine dair çalışmaların bir incelemesi için bkz. Galinier vd., “Anthropology of the Night”, 824–825.



Resim 5.3 Işığ ücretsizdir. İstanbul’da bir kahvehane.¹¹⁰

Kudüs’ü Aydınlatmak

İstanbul’da en yaygın olarak mumlar kullanılırken, Kudüs’teki temel aydınlatma malzemeleri zeytin ve susam yağıydı.¹¹¹ Bu yalnızca bu mahsullerin bölgede bol olmasıyla değil aynı zamanda don yağının mumların yumuşamasına sebep olan ve onları sıcaklığın yüksek olduğu dönemlerde ve bölgelerde kullanılmaz hâle getiren düşük ırime sıcaklığıyla da ilgiliydi.¹¹² Kudüs kaynaklarında mumlar görülse de kullanımları ritüelle sınırlı görünüyor ki burada dahi genellikle yağ tercih ediliyordu.¹¹³ En büyük miktardaki mumların kenti her sene ziyaret

¹¹⁰ Kaynak: Julia Pardoe, *The Beauties of the Bosphorus* (George Virtue: London, 1838), 146.

¹¹¹ 19. yüzyılda Filistin’de aydınlatma için susam ve zeytin yağı kullanımına dair bkz. Shmuel Avitsur, *Hayey yom-yom be-’erets-yis- ra’el ba-me’ah ha-tesha’-’esreh* (Tel Aviv: ‘Am ha-sefer, 1972), 169–171.

¹¹² Scoffern, “The Chemistry”, 460. Ayrıca bkz. O’Dea, *Social History of Lighting*, 19.

¹¹³ Örneğin, BOA, HAT 1578/11, 28 L 1244 (3 Mayıs, 1829); KS., c. 230, s. 131,

eden çok sayıdaki hacılara satıldığı görülüyor.¹¹⁴ Mumculara yereldeki mezbahalardan yağ, eyaletlerden donyağı temin edildiği İstanbul'un aksine, Kudüslü mumcuların (tekil *shama'*) yalnızca yereldeki mezbahalarda üretilen yağ ile idare etmeleri gerekiyordu. Burada da yerel kasaplar lonca sisteminin arkasından dolanmanın yöntemlerini bulmuştu.¹¹⁵

Evvela aydınlatma için kullanılan donyağı örneğinin aksine, aydınlatma için tüm önemiyle zeytinyağı kullanımı ürünün mutfak kullanımı ve sabun üretimine ikincil kalmıştır.¹¹⁶ Üçlü kullanımı hasebiyle, zeytinyağı Filistin'in dağlık bölgeleri boyunca bir para birimine benzerdi. Değerlendirilen ve aynı olarak toplanan vergiler zeytinin hacmine ya da fiyatına göre değil en önemli ürünü olan zeytinyağına göre belirlenirdi. Filistin'de zeytin hasadı başlangıcı Ağustos ortasıyla Eylül sonu arasında değişirdi.¹¹⁷ Amnon Cohen, mevsim boyunca Kudüs'e onlarca ton zeytinyağı getirildiğini ve bu miktarın büyük bir çoğunluğunun sonra kullanılmak üzere depolandığını tahmin ediyor.¹¹⁸ Zeytinyağı, besin (ya da aydınlatıcı) değerini kaybetmeksizin uzun bir müddet boyunca saklanabilirdi.¹¹⁹

Yağ en çok köylerde preslenirdi ve diğer metallerin aksine kente getirilip burada satılmaz; aksine köylere gitmiş olan

20 L 1153 (7 Ocak 1741); Ra 1117 ortasına (2-11 Ağustos 1705) tarihlenen bir dilekçe, Cohen, Simon-Pikali ve Salama'da alıntılanmıştır (ed.), *Yehudim be-beyt hamishpat ha-muslemi: ha-me'ah ha-shmoneh-'esreh*, 145. Yahudiler arasında yağ lambalarına genellikle *nerot* (genellikle "mum" diye çevrilirdi) adı verilirdi ve Şabat arifesindeki geleneksel "mum yakma" (*hadlaqat nerot*) ayininde gerçek mumlar yerine bu lambalar kullanılırdı. Bkz. *Hayey yom- yom*, 171.

¹¹⁴ Nathan Schur, *Toldot yeru-shalayim*, c. 2 (Tel Aviv: Devir, 1987), 697.

¹¹⁵ Bu en azından Amnon Cohen'in 16. yüzyıla dair çalışmasında ortaya çıkan tablodur. Bkz. Amnon Cohen, *Economic Life in Ottoman Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 14.

¹¹⁶ Osmanlı Filistini'nde zeytin, zeytinyağı ve sabun üretimine dair bkz. Age., 61-97; Beshara Doumani, *Rediscovering Palestine Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley: University of California Press, 1995), 131-232; Amy Singer, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem* (New York: Cambridge University Press, 1994), 78-79.

¹¹⁷ Cohen, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, 76.

¹¹⁸ Age., 81.

¹¹⁹ Age., 77.

tüccarlarca önceden satın alınırđı. Bu ürünün yerel ekonomi açısından öneminin açık bir göstergesiydi.¹²⁰ En iyi kalitedeki zeytinyağı ilk presten sonra elde edilirdi. Sonrasında posaya su eklenir, ikinci ve üçüncü pres yapılırdı. Bu presler genellikle aydınlatma için kullanılan daha adi kalitede yağ üretirdi.¹²¹ Zeytinyağı merkez zeytin yağı pazarına (*khan al-zayt*) getirilir ve burada tartılır, vergilendirilir ve sabit fiyattan satılırdı. Mumların örneğinde olduğu gibi, satıcılar genellikle sistemin arkasından dolanmanın yollarını bulmuş ve yağı yasa dışı olarak satmışlardır.¹²²

Aydınlatma amaçları için susam yağı, zeytinden çıkarılan yağa nazaran daha üstündü. Kudüs'e 1621 yılında varan Haham Moshe Ben-Yisra'el Naftalı'ye göre zeytinyağı (muhtemelen Arapça ışık anlamına gelen *siraj*'dan gelen, *sırj* olarak adlandırdığı) susam yağından daha ucuzdu ve aydınlatma amaçlı kullanım için susam yağı kadar iyi değildi. Bu sebeple, susam yağının aydınlatma için tercih edildiğini ifade eder.¹²³ 18. yüzyılda yürütölen deneyler susam yağının gerçekten de zeytinyağına kıyasla daha iyi bir aydınlatıcı yakıt olduğunu doğrular. Belirli bir miktar (saatte 120 grain oranında yanan 13 sperm mumuna eşit) ışık üretmek için 2.014 grain (130 gram) zeytinyağı gerekirken, 1.716 grain (115 gram) susam yağı aynı miktarda ışığı üretmek için yeterliydi. Aynı deneye göre, donyağı her ikisinden de daha etkilidir. Aynı kandile, eşdeğer bir fitille yerleştirildiğinde, 1.300 grain (84 gram) malzeme aynı miktarda ışığı üretmek için yeterlidir.¹²⁴

Kenti 1824'te ziyaret eden bir seyyahın sunduğu bir fiyat listesi susam yağının gerçekten de zeytinyağından daha pahalı

¹²⁰ Age., 75.

¹²¹ O'Dea, *Social History of Lighting*, 221–22.

¹²² Cohen, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, 77–78.

¹²³ Rabbi Mosheh Ben-Yisra'el Naftalı-, "Mas'ot R. Mosheh Porayı-t mi- pra-g", çev. Y. D. Wilhelm, *Mas'ot 'erets yisra'el*, 278.

¹²⁴ George Gore, Marcus Sparling ve John Scoffern, *Practical Chemistry: Including the Theory and Practice of Electro-Deposition, Photographic Art, the Chemistry of Food, with a Chapter on Its Adulterations, and the Chemistry of Artificial* (London: Houlston and Stoneman, 1856), 470.

olduğunu gösterir. Susam yağının bir *ratl*'ı 1,75 kuruşa satın alınabilirken (bir *ratl*, Arap eyaletlerinde 337,55 gram'a standardize edilmiştir), zeytinyağı yalnızca 1,5 kuruştur.¹²⁵ Fakat hiç şüphesiz senelik mahsul hasatlarına göre fiyatlar da değişmiştir. Örneğin zeytin hasadı iki senelik bir döngüde değişmektedir. Bir sene tam mahsul verirken diğer yıl çok az ya da hiç ürün vermezler.¹²⁶ Kalite de mühimdi. Yukarıda bahsedildiği üzere, aydınlatma için kullanılan zeytinyağı daha adi kalitedeydi ve fiyatı listede bahsedilenden kesinlikle daha ucuzdu. Öyleyse ek bir veri olmadan, Kudüs ve İstanbul'daki aydınlatma maliyetlerini kıyaslamak mümkün değildir. Her durumda, fiyat farkı daha az gelirli insanlar için zeytinyağını daha yaygın hâle getirdi. Nitekim kenti 17. yüzyılın ortalarından 19. yüzyıla kadar ziyaret eden seyyahlar zeytin yağının daha çok aydınlatma amacıyla kullanımından bahsetmiş ve bunu erişilebilirliği ve ucuz fiyatlı olmasıyla açıklamışlardır.¹²⁷

Kişinin maddi gücünün yettiği yağ hangisi olursa olsun kilden fenerlere konulur ve içine tek bir fitil batırılırdı. Bu kandiller çok az ışık sağlardı. Loş ışıklarının yanı sıra, yağ kandillerinin en önemlileri dumanlı ateş ve sürekli bir dikkat gerektiren fitili inceltme ve kısaltma ihtiyacı olan başka sorunları da vardı.¹²⁸ Daha ayrıcalıklı hanelerde tavana asılı camdan yağ kandilleri bulunsa da bunlar da çok yetersiz ışık sağlardı. Kenti 1840'larda ziyaret eden Titus Tobler'e göre ışık " Rahatça kahve içmek, sigara içmek, divanda uzanmak ve sohbet etmek için yeterliyse de düzgün bir iş yapmak için uygun değildi. İş, farklı kandiller ya da ışıklar ile [farklı]

¹²⁵ David de-beyt Hilel, "Mas'ot David de-beyt Hilel be-'erets yisra'el ve-be-su-ryah", Ya'arı-, *Mas'ot'eretsyisra'el*, 504 *Ratl*'a dair inceleme İnalçık ve Quataert'i temel alır: *An Economic*, 2: xlii.

¹²⁶ Singer, *Palestinian Peasants*, 78.

¹²⁷ Gedalyah mi-sı-mı-ya-tı-ts, "Mas'ot R. Gedalyah mi-sı-mı-ya-tı-ts 'ı-m shayeret Yehu-dah ha-Hası-d", Ya'arı-, *Mas'ot'eretsyisra'el*, 323-368; David Millard, *A Journal of Travels in Egypt, Arabia, Petrae, and the Holy Land during 1841-1842* (Rochester: Erastus Shepard, 1843), 258.

¹²⁸ O'Dea, *Social History of Lighting*, 19, 27, 40. Kudüs'te kullanılan yağ kandilleri ve sorunları için bkz. Avitsur, *Hayey yom-yom*, 69-72.

tembel olmayan insanlar gerektiriyordu.”¹²⁹ Tobler, geceleyin “düzgün bir iş” yapamamayı Kudüslülere atfettiği tembellikle açıkça ilişkilendiriyor. Fakat bu yorum, onun öznelere ilgi-lendirdiği kadar kendisini ve dünyasını da yansıtır. Tobler’e göre, gece de çalışmak içindi ve geceleyin çalışmayanlar ba-sitçe tembeldi.

Fakat Tobler’in yorumu aydınlatmanın maddiyatı ile bunun müsaade ettiği ya da etmediği faaliyetler arasında-ki bağlantıyı açıkça ortaya koyar. Örneğin okumak ek bir kandil gerektirecektir ki bu da ilave masraf anlamına gelir. Yahudiler arasında Tevrat çalışmaları bu ilave masrafları meşrulaştırmıştır. Fakat aydınlatma giderlerinin çoğunlukla bağışlarla karşılandığı Yahudi okullarında dahi (tekili *yeshiva*), birkaç kişi her bir yağ kandilinin etrafına toplanır bu da okumayı çok güç kılar. Zayıf aydınlatma koşullarının okuyucunun görüşüne olumsuz bir etki yaptığına dair bir yorumda bulunabiliriz. İbadethaneler benzer cam kandiller-le aydınlatılıyordu fakat burada her bir kandile birkaç fitil yerleştirilmişti. Daha büyük camiler, kiliseler ve sinagoglar her biri bu türden düzinelerce cam kandili tutan büyük avi-zeleriyle övünürdü.¹³⁰

Temel veriler hâlen eksik olsa da, eldeki kanıtlara dayanarak Kudüs’ün İstanbul’dan önemli ölçüde daha karanlık olduğu tahmininde bulunmak makuldür. Bu bölgede bulunan aydınlatma malzemelerinin niteliğinin bir sonucudur. Daha uygun fiyatlı olan aydınlatma malzemeleri, yani zeytin ve su-sam yağı, hayvan yağından daha az ışık üretmiş dolayısıyla da ışıklar yanarken dahi iç mekânlar görece olarak daha karanlık kalmıştır. Ek olarak, kentin dinî önemine rağmen kamusal ve kutsal mekânların aydınlatması için harcama yapan seçkinler

¹²⁹ Tobler, *Denkblätter Aus Jerusalem*, 182. Bu kitabın ilgili kısımlarının okunmasına ve çevrilmesine yardımcı olan Joana Bürger’e teşekkür ediyorum.

¹³⁰ Shmuel Avitzur, ha-Rova’ha-yehu-dı-ba’ı-rha’-atı-qah, *Praqı-mbe- toldot ha-yeshu-v ha-yehu-dı- bi-yeru-shalayim*, ed. Yehuda Ben Porat, Ben Zion Yehoshua ve Aharon Kedar, c. 1 (Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1973), 39; Avitzur, *Hayey yom-yom*, 71. Kiliselerdeki yağ kandilleri için bkz. Millard, *Journal of Travels*, 258.

Kudüs'te İstanbul'a kıyasla daha azdır.¹³¹ Böylesi bir öneme sahip olmayan diğer küçük kentlerde "kamusal" ışık daha bile azdır. Bir diğer ifadeyle, Kudüs'ün göreceli olarak daha karanlık olmasının ardında (bitkisel yağları hayvansal yağlardan daha elverişli kılan) ekolojik sebeplerin ötesinde, kentin çeper olma durumunun net bir göstergesi olan iktisadi ve siyasi etmenler vardır. Bu karanlık, daha önceki bölümlerde gösterildiği üzere Kudüs'te son derece sınırlı olan gece eğlencelerini daha da engellemiş olmalıdır.

Sonuç

Kolay erişilebilir ve standardize ucuz ışık sunan, modern, tam entegre enerji ağlarının aksine 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda ışık yalnızca zahmetli ve masraflı değil aynı zamanda oldukça çeşitliydi. Çok uzak coğrafyalardan elde edilen, farklı teknolojilerle çıkarılan ve farklı zanaatkar toplulukları tarafından işlenen çeşitli malzemelerden üretiliyordu. Aydınlatma ürünlerinin bulunabilirliği ve niteliği zaman ve mekâna bağlı olarak farklılık gösteriyordu. Bu ürünlerden doğan ışık da bu çeşitliliği yansıtıyordu.

Dolayısıyla sosyoekonomik sınıf ve iktidar farklılıkları yalnızca ışığın miktarına değil, niteliğine de yansıyor. Zengin ve muktedir olanların güçleri daha aydınlık yapan, kokusuz ve etkili ışığa yetiyordu. Yoksullar, az ışık çok koku yayan birkaç donyağı mumla idare etmek zorunda kaldılar. Öyleyse toplumsal hiyerarşiler geceleri dahi yalnızca görünmüyor aynı zamanda koklanabiliyordu. Bu tartışma ile daha alakalı olarak, imtiyazları kısıtlı olanların gücü çok fazla ışığa yetmediğinden karanlık ortamlara daha alışıktilar ve bu ortamlarda hareket etmeye daha uyumluydular. Öyleyse erken modern gecelerde yoksulların yaygın olmasının bir başka sebebi de budur.

¹³¹ 6. Bölüm'e bakınız.

2. KISIM

GECEYE İLİŞKİN GERÇEKLİKLER

Mûm ile da'vet idüp şevk u safâyı lâle
Oldılar meclis-i Hân Ahmed'e mihmân bu gice

Ünlü Osmanlı şairi Seyyid Vehbi'nin (ö. 1736) bu beyiti ışığın maddi, duygusal ve siyasi kıymetini tasarruflu bir şekilde bir araya getirir. Bu bölümün odağı bu derlemedir. Şair, davetliyi güçlü bir arzuyla görmek isteyerek, içten bir şekilde davet etmek anlamına gelen “mumla okumak” ifadesiyle oynar. Bu tabir Osmanlı zamanlarında yaygın olan ve gece vakti düzenlenen kutlamalara (seçkin partileri ya da nikahlar olabilir) misafirleri davet ederken her birine bir mum gönderilmesi uygulamasından ortaya çıkmıştır.¹ Sanayileşmiş aydınlatma evvelinde, yatsı namazı sonrasında dışarı çıkan bireyler yasa gereği fener taşımak zorundaydılar. Bunlar en yaygın olarak mum kandillerdi.² Öyleyse maddi açıdan, ev sahibi misafirlerin aydınlatma masraflarını omuzluyordu. Sembolik olarak, ev sahibi misafirperverliğini misafirin ta kapı eşğine kadar götürüyor ve böylelikle onu görmek yönünde samimi bir arzu gösteriyordu.

Seyyid Vehbi'nin kullanımına göre zevk ve sefayı padişahın sevdiği ve Nisan ayında laleler tam olarak açarken tipik olarak farklı saray bahçelerinde düzenlenen kandilli eğlencelerden

¹ Hasan Kaya, “Divan Şiirinde Mum”, in *Mum Kitabı*, Emine Gürsoy Naskali (ed.) (İstanbul: Kitabevi, 2015), 124.

² White, *Three Years*, 3:249–250. Geceleyin kandil taşımaya dair 2. Bölüm'e bakınız.

birine (*çırağan*) davet etmek için mum gönderen, Sultan III. Ahmed'in hükümdarlığının (1703-1730) en meşhur görsel simgesi olan laledir. Bir diğer deyişle ışık, yalnızca amaca yönelik bir araç değildir. Nadir ve değerli olan ışık aynı zamanda yakınlığa dair bir arzu ve hatta mahremiyete işaret etmenin yanı sıra, huşu uyandıran ve erişilmez olan bir iktidarı yansıtmak için de kullanılabilir.

Önceki bölümler karanlığın yetkililere ciddi bir güçlük yönelttiğini göstermiştir. Fakat buradan sonra gösterileceği gibi, gece aynı zamanda iktidar ve hiyerarşi ile saray çevrelerinde hiyerarşinin bizzat bir temsilcisi olan yönetene yakınlığı göstermek için bir fırsattır. 18. yüzyılda Osmanlı yöneticileri camileri, tasavvuf tekkelerini ve sarayları aydınlatma, kamusal ve hususi ışık gösterileri ile sarayın ürettiği metinler vasıtasıyla, kendilerini ışıkla ilişkilendirmeye ve bu ilişki aracılığıyla yansıttıkları iktidارlarını tebaalarının ve rakiplerinin gözünde meşrulaştırmaya çalıştı. Bu amaca hizmet etmek için bu iki aracın – kelimeler ve ışık – kasıtlı ve karmaşık olarak birbiriyle ilintili olduğu gösterilecektir.

Filî ve mecazi ışığın saray iktidarını ve meşruiyetini yansıtmak için Osmanlılarca kullanımı uzun bir tarihe sahipken, erken 18. yüzyılın saray seçkinleri, bilhassa da Lale Devri olarak anılan (dar manada 1718-1730 olarak tanımlanan) dönemin yönetici kliği bunu yeni bir seviyeye taşımıştır. Bu bölüm, rutin ve şenlikli durumlarda ışığın kentteki iktidarı ve din temelli otoriteyi yansıtmak için nasıl kullanıldığıyla başlar. Sonrasında saraylara ve saray seçkinlerine geçer ve bilhassa Lale Devri'ne odaklanır.

Bu bölüm birbirinden ayrı –fakat ilintili– iki müdahale sunar. İlki, yaygın olarak Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın sadrazamlığıyla (1718-1730) ilişkilendirilen bir dönem olan "Lale Devri"nin ayırt edici özelliğiyle ilgilidir. Bu dönemin geçmişle bir kopuşa ve ilerici bir "batılılaşma"nın başlangıcına işaret eden ayrı bir dönem olduğu fikri ilk olarak şair Yahya Kemal (1884-1958) tarafından dile getirilmiştir. Bu

fikir sonrasında tarihçi Ahmed Refik (1881-1937) tarafından geliştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır.³ Refik'e göre İbrahim'in vezirliği, Avrupalı zevklerin ve fikirlerin artan dolaşımının yanı sıra seçkinlerin lale çılgınlığıyla sembolize edilmiş bir zevk ve savurganlık kültürüne düşkünlüğü yoluyla Avrupa cephesinde barışı arayan yeni bir siyasetle şekillenmişti.⁴

Sonraki dönem tarihçileri ayrı bir lale devri fikrinden şüphe duydular ve bunun biricikliğine dair vurguyu azalttılar. Yakın dönemli çalışmalar İbrahim'in iktidara gelmesinden evvel başlayan ve düşüşünden çok sonra da devam eden uzun dönemli süreçleri vurgulama eğilimindedir. Bu süreçler arasında, akademisyenler yüzyılın ilk üçte ikisinde aşağı yukarı süregiden ve yalnızca seçkinlerin savurgan eğlence kültürüne değil aynı zamanda sıradan halkın yeni bir kentsel eğlence kültürüne katılımına müsaade eden bir ekonomik büyümeye işaret eder. İdeolojik olarak rejim, fethin kıymetlendirilmesinden ziyade toplumsal düzeni korumaya yönelik artan bir vurguyla daha savunmacı bir pozisyona çekilmiştir.⁵

Tüm bunların uzun vadeli süreçler olduğu kabul edilse de erken 18. yüzyıla geceleyin bakınca Lale Devri ondan evvel ve onu takip eden dönemlerden daha aydınlık ışıklarla parlar. Bu salt bir metafor değildir. En azından hem eğlence hem de siyaset için gecenin kullanımı bakımından (ki aşağıda gösterileceği üzere bu ikisi birbirinden hiç de ayrı değildir), Damad İbrahim Paşa'nın görev dönemi biriciktir. Burada da eğilimler onun sadrazamlığından evvel başlamış ve sonrasında bitmemiş olsa da "Lale Devri" sarayda gece toplumsallaşmasının mühim derecede yoğunlaşmasına ve farklı biçimlerdeki ışık gösterilerinin sahneye konmasına şahit olmuştur.

³ Can Erimtan, *Ottomans Looking West?: The Origins of the Tulip Age and Its Development in Modern Turkey* (New York: Tauris Academic Studies, 2008).

⁴ Ahmet Refik, *Lale Devri* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1932).

⁵ Artan, "Architecture as Theatre"; Hamadeh, *The City's Pleasures*; Selim Karahasanoğlu "A Tulip Age Legend: Consumer Behavior and Material Culture in the Ottoman Empire (1718-1740)" (Doktora tezi, Binghamton University, 2009); Zilfi, *Women and Slavery*, 6-7; Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 11-50.

Eğer bu iddia doğası gereği artzamanlı ise ikinci müdahale Osmanlı ışık kullanımının Avrupalı çağdaşlarıyla ve onlara karşı kullanımını incelemesi açısından eşzamanlıdır. Craig Koslofsky erken modern Avrupa'nın "gecenin meşru toplumsal ve sembolik kullanımının genişlemesi" manasına gelen "geceleşme" sürecinden geçtiğini göstermiştir.⁶ Bu sürece yapay ışığın artan kullanımı bilhassa da siyasi ihtiyaçlar için konuşlandırılması eşlik etmiştir. Avrupalı yöneticiler 1648 Vestfalya Barışı'nı takiben meşruiyeti ifade edecek, artık bir hayli tartışmalı olan otoritenin Hristiyan kaynaklarını aşacak yeni araçlar arayışına girmişlerdir. Yönetenler, uzun süredir ilahi olanla ilişkilendirilen gerçek ve mecazi ışığı yoğun bir şekilde kullanarak kendilerini geceyi gündüze çeviren "güneş hükümdarlar" olarak görüyorlardı. Ayrıca kendilerini abartılı ışık gösterileri ve kentsel sokak aydınlatmasının teşviki yoluyla giderek güçlenen ve ışığı insan aklı için bir metafora dönüştüren Aydınlanma söylemiyle ilişkilendiriyorlardı. Öyleyse gecenin ışığı, Barok döneminde "aydınlanmış" kraliyet iktidarının en belirgin deyimlerinden biri hâline geldi.⁷

Bu bölüm Osmanlıların da bu sahneye katıldığını ve bunu gayet bilinçli olarak yaptıklarını gösterir. Osmanlılar da artan güçlükler yöneltten savaş ahlakını, diğer şeylerin yanı sıra saray iktidarının savurganlık yoluyla yansıtılmasına dayanan daha karmaşık bir meşruiyet sistemiyle ikame etmeye çalıştılar. Işık bu amaç için idealdi. Lalelerden çok daha "kültürler üstüydü." Hakikaten de ışık kendisinin gösterişi biçimindeyken Avrupalı ve Müslüman seçkinler arasında paylaşılan ve giderek genişleyen bir gösterişi tüketim kültürünün bir parçası oldu.⁸ Fakat bu benzerlik en nihayetinde daha çok

⁶ Koslofsky, *Evening's Empire*, 1–2.

⁷ Erken modern Avrupa'da ışık gösterileri ve siyasete dair özellikle bkz. Koslofsky, 91–127. Barok'ta şenlikli ışıklandırmalara dair ayrıca bkz. *Disenchanted Night*, 3–4, 137–43. Işık ve Aydınlanma'ya dair bkz. McMahon, "Illuminating the Enlightenment". Ayrıca bkz. Gwiazdzinski, *La Nuit*, 23–28.

⁸ Bu repertuar ve bunu genişletmede Lale Devri'nin yerine dair bkz. On this repertoire and the Tulip Age's place in Ariel Salzmann, "The Age of Tulips:

yapaydı. Bir yandan Avrupalı eşdeğerleri ve rakiplerine hitap ederken, Osmanlılar ışığı ilham için batıya doğru değil doğuya doğru dönen uzun soluklu gelenekleri dâhilinde yorumlamaya devam ettiler. Eğer ışık bir nebze kadar evrensel siyasi bir dil idiye, bunun bir hayli yerel lehçeleri de vardı. Esasında yapay ışığı bu denli çok yönlü bir siyasi araç hâline getiren, farklı dinleyicilerle eş zamanlı olarak farklı seviyelerde konuşabilme kabiliyeti idi.

Mühim Mekânlara Işık Tutmak

5. Bölüm’de gösterildiği üzere Osmanlı hükümeti ham maddeleri merkez kentlere yönlendirmiş ve aydınlatma ürünlerinin üretimini denetlemiştir. “Osmanlı aydınlatma sistemi”nin son veçhesi aydınlatma ürünlerinin, evvela devlet aygıtına sonra da kamuya tahsis edilmesiydi. Bu bakımdan, aydınlatma malzemeleri buğdaydan koyuna, kahveden sabuna İstanbul’a akan diğer ürünlerden pek farklı değildi.⁹ Bu öğeler gibi, ışığın niteliği ve niceliği sermayeye bağlıydı ve sosyoekonomik ve siyasi iktidarla yakından ilişkiliydi. Herhangi bir diğer temel metaya nazaran, ışık daha gösterişli bir şekilde tüketilebilir ve mimariden kutlamalara iktidarın diğer tezahürleri gibi kamunun gözleri önüne serilebilirdi. Ayrıca, ışık, kutsal olanla birçok seviyede bağlantılıydı. Dolayısıyla ışığın tahsisine dair resmi kaygıların kendine has özellikleri vardı.

İmparatorluk sarayları ve külliyelerin, kışlalar ve hisar-

Confluence and Conflicts in Early Modern Consumer Culture (1550–1730)”, *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922: An Introduction* içinde, ed. Donald Quataert (Albany: State University of New York Press, 2000), 83–106.

⁹ Osmanlı iâşe sistemi ile önceliklerine dair bkz. Murphey, “Provisioning Istanbul”; Greenwood, “Istanbul’s Meat Provisioning”; White, *The Climate of Rebellion*, 276–297; Tülay Artan, “Aspects of the Ottoman Elite’s Food Consumption: Looking for ‘Staples,’ ‘Luxuries,’ and ‘Delicacies’ in a Changing Century”, Quataert içinde, *Consumption Studies*, 107–200.

ların, kent devriyeleri ve donanma gemilerinin hepsine ışık verilmesi gerekiyordu. Bu daimî bir idareyi ve mühim miktarda bir mali kaynağı gerektiriyordu. Bu muazzam çabanın bir kısmı çok alenidir. İktidar altyapısının karanlıkta da yürürlükte kalabilmesi için ışık şarttı. Örneğin donanmanın gece çalışabilmesi ve sinyalizasyon için karada konumlanan deniz fenerlerine ve gemilerinde ışıklara ihtiyacı vardı.¹⁰ Boğaz'daki hisarlara, yeniçeri kışlarına ve sonrasında nizamı cedit kışlarına da düzenli olarak aydınlatma malzemeleri sağlanıyordu.¹¹

Bir hayli pratik olan bu ihtiyaçlara ek olarak, önemli camilerin ve türbe ve tasavvuf tekkeleri gibi diğer dinî mekânların düzenli aydınlanmasını sağlamak için hükümet çok fazla aydınlatma enerjisi ve idari enerji harcadı.¹² Dinî mekânların ve bilhassa da camilerin görelî önemi ışık vasıtasıyla gösteriliyor, hanedanla ilişkili olan camiler diğerlerinden daha iyi aydınlatılıyor, küçük camiler ve selatin camiler (*cevami'-i selatin*) ise en parlak şekilde aydınlatılıyordu. Bu herkesin anlayacağı bir dildi. 17. yüzyıl seyyahı Evliya Çelebi İstanbul'daki cami tasvirlerine daha büyük camileri aydınlatan mumların cinsi ve türünü de dâhileder. Örneğin bir hayli büyük olan Süleymaniye Camii'ne dair tasvirinde mihrabın her iki yanında her biri birer ton (20 *kantar*) olan kafur kokulu devasa balmumu mumların olduğunu belirtir. Her gece bunları yakabilmek için on beş basamaklı bir merdivene tırmanmak gerekir ve “caminin içinde nur üstüne nur oluşur.”¹³ Osmanlı hiyerarşisinin en önemli camisi kabul edilen Ayasofya Camii her gece “türlü

¹⁰ BOA, İE. BH 14/01237, 25 L 1136 (17 Temmuz 1724); BOA, HAT 695/3354 29 Z 1249 (9 Mayıs 1834); C. BH 244/11301, 29 Z 1251 (16 Mart 1836).

¹¹ BOA, C.AS 1023/4484 28 Za 1201 (11 Eylül 1787); C.AS 136/ 6050, 3 R 1211 (11 Ekim 1796); C.AS 561/23544, 1 N 1210 (9 Mart 1796).

¹² Yarcı, “Osmanlı'da Mum”, 17.

¹³ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi*, 1, Pt. 1:69. Benzer kandiller Kudüs, Haram al-Sharî-f'teki camileri aydınlatmıştır. Bkz. Robert Hillenbrand, “The Uses of Light in Islamic Architecture”, in Bloom and Blair, *God Is the Light*, 105–106.

çeşit 12.000 kandil ve şamdanlarda kafurlu balmumu mumla” aydınlatılır ve “burada nur üstüne nur vardır.”¹⁴

Evliya Çelebi’nin sunduğu sayılar şüphesiz ki abartılıdır. Fakat tasvir ettiği camiler, diğer selatin camilerin yanı sıra, hakikaten de muhteşem bir şekilde aydınlatılmıştır. Bu camiler ışıklarını büyük oranda mumdun ya da camilerin temel mekânlarının tavanlarının aşağı asılan asma kandilliklere iliştilmiş olan yağ kandillerinden alırdı.¹⁵ Bu kandillikler yüzlerce kandili tutabilir. Bu miktarda bir ışığın idamesini sağlamak çok fazla emek gerektirirdi.¹⁶ Evliya Çelebi’nin yazdığı dönemde, Süleymaniye Camii Vakfı bu amaçla 13 kişi (şıracı) istihdam etmişti. 1703’e gelindiğinde, çalışan sayısı 11’e düşüyordu. Bu, işin kapsamının, dolayısıyla da ışık miktarının aşağı yukarı aynı kaldığını gösterebilir.¹⁷ 1830’ların sonunda yazan Julia Pardoe camiyi aydınlatan “binlerce” kandili ve Ayasofya’da her birinin çevresi 18 inç¹⁸ olan devasa kandilleri tasvir eder.¹⁹

Ayasofya için kandil sayısına dair daha sonraki bir döneme ait olsa da daha doğrudan bir göstergeye sahibiz. 1847’de başlatılan yenileme çalışmalarında camide halihazırda konumlanan 3.602 kandile 2.399 yağ kandili eklenmiş ve toplam sayı 6.001’e ulaşmıştı.²⁰ Bu sayılar senelik masrafı neredeyse bin kuruşa varan balmumu mumları içermez.²¹ Balmumu ve zeytinyağının (daha ucuz olan donyağı mumlara) tercih edil-

¹⁴ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi*, 1, Pt. 1:58.

¹⁵ Osmanlı’da camilerin aydınlatılmasına dair bkz. Kuban, “Aydınlatma”; Tanju Cantay, “Asma Kandillik”, *TDVİA*, vol. 3, 498–499.

¹⁶ Farklı ışık kaynaklarını yakılı tutmak için gerekli emeğe dair 5. Bölüm’e bakınız.

¹⁷ Sayılar şuradan derlenmiştir: Güran, *Ekonomik ve Mali Yönleriyle Vakıflar*, 111–112. Memlük külliyelerinin işesi ve aydınlatma araçlarının bakımına dair bkz. “The Delight and Ambiguity of Light in Mamluk Architecture”, Bloom and Blair, *God Is the Light* içinde, 245–247.

¹⁸ 45,7 cm. (Çev.)

¹⁹ Julia Pardoe, *The Beauties of the Bosphorus* (George Virtue: London, 1838), 81.

²⁰ BOA, EV.d 14116, evrak 15 L 1265’te (3 Eylül 1849) başlar.

²¹ BOA, EV.d 11651, 1257 (1842). Bazı yapay ışıklara, bu devasa yapıların her köşesi yeterince aydınlatılmadığından, muhtemelen gün içinde de ihtiyaç

mesi tesadüfi değildi. Rum Ortodoks kiliselerinde de yalnızca zeytinyağı ve balmumu mum kullanılıyordu.²² Kokusuz olan ve daha parlak olarak ışıldayan bu malzemeler heybetli bir atmosferi sürdürmek için daha uygundu. Bir diğer deyişle, ışığın yalnızca niceliği önemli değildi. Niteliği de bir o kadar mühimdi.

Bu kadar çok sayıda kandil, onları çevreleyen karanlıkta, göz kamaştırıcı bir etkiye sahip olurdu. Pek çok insan, bu denli yoğunlaşmış bir yapay ışığı yalnızca camide deneyimlerdi ki bu da büyüü bozulmuş kavramlarla dahi mekânı farklı ve özel olarak nitelendirirdi. Fakat Osmanlılar için ışık pek de “boş” bir fiziksel varlık değildi. Camideki bu dünyevi ışık, ilahi olanın bir yansımasıydı. Evliya Çelebi’ye göre bu, sık alıntılanan Nur Suresi’ne (24:35) referansla, “nur üstüne nur” idi.

Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandil gibidir. O lamba bir billur içindedir; o billur da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan çıkan yağdan tutuşturulur. (Bu öyle bir ağaç ki) yağı, nerdeyse, kendisine ateş değmese bile ışık verir. (Bu ışık) nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruyla hidayete iletir. Allah insanlara (işte böyle) misal verir; Allah her şeyi bilir.²³

Tanrı’nın ışık olduğu fikri oldukça eskidir ve birçok din tarafından paylaşılır. Bu muhtemelen ışığın kendi doğasıyla ilişkilidir: ışık görülebilir ve hissedilebilir ancak elle tutulamaz; somuttur fakat tarifi güçtür; çokça mevcuttur fakat bozulabilir; daimidir fakat titrektir; sürekli olarak değişse de her zaman teşhis edilebilir. Maddi ile soyut, fiziki ile metafizik arasında

duyulduğu ifade edilmelidir. Fakat burada alıntılanan belge yalnızca geceleyinki kullanıma işaret eder.

²² Scoffern, “The Chemistry”, 460.

²³ M. A. Abdel Haleem (çev.), *The Qur’an* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

yanan ve çok çeşitli biçimlerde, yoğunluklarda ve renklerde tezahür eden ışık metaforik kullanıma kolayca uyum sağlar.

Bu genel nitelikler kabul edildiğinde ışık en nihayetinde tarihsel olarak yaratılmıştır. Önceki bölümde gösterildiği üzere, ışık farklı coğrafyalardan getirilen belirli malzemelerin ve insan ve insan olmayan çeşitli aktörlerin dâhil olduğu belirli tekniklerin kullanımıyla üretildi (ve hâlen üretiliyor). Ayrıca, ışığın pratik ve kavramsal olarak (bu ikisi eğer ayrıştırılabilirse) kullanımı kültüre bağlıdır. Dolayısıyla ışığın anlam kazandığı ve birtakım fikirlere hizmet adına “işe koyulduğu” belirli yolların ve en nihayetinde bu fikirleri yaygınlaştıran aktörlerin farkına varmak önemlidir.²⁴ Öyleyse, ışığın Osmanlılarca fiilî kullanımına devam etmeden önce mevcut söylemlerde kendilerine sunulan imgelem hakkında birkaç kelam etmek gereklidir.

Işığı Saptırmak: Aydınlatmanın İmgelemi

Önceki bölümlerde, gecenin daha muhafazakar kavramlarının yanı sıra, karşıt tasavvufi yorumların gece ibadetlerine, edebiyatına ve toplumsallaşmasına mühim bir etkisi olduğu gösterilmişti. İlişkili kişilerin zaman zaman Aşk Mezhebi ve Aşk Dini olarak adlandırdıkları akımın öğretileri Sünni İslam ile sıklıkla bir gerilim ya da doğrudan bir çelişki içindeydi. İslami geleneklerde ışıkla ilişkili imgelemin ayrıntılı bir tarihi bu çalışmanın kapsamı dışında olsa da muhafazakar ve tasavvufi İslam’ın mühim örtüşmelere rağmen birbirinden ayrı olan iki ışık kavramı geliştirdiğini ihtiyatla iddia ediyorum. Her iki akım da ışığı ilahi olanla özdeşleştirdi, fakat muhafazakar görüşlüler için ışık, Allah’ın hukukçular ve yöneticilerce ara-

²⁴ Billie ve Sørensen, ışığı kendi başına bir faik olarak ele almayı öneriyor ve “Işık ne yapar”, “Işık nasıl kullanılır”, “Işık ne anlama geliyor” gibi sorular sorarlar. Bkz. Bille and Sørensen, “An Anthropology of Luminosity”, 265.

cılık edilen rehberliği için bir metafor iken mutasavvıflar için Allah'ın Kendisi ışıktı ve kişi bireysel olarak O'na ulaşabilirdi. İlahi aydınlanma yolu içe aitti, şahsiydi ve güya buna bir metin aracılık etmiyordu (fakat esasında tasavvuf söylemi aracılık ederdi). Açıktır ki pek çok kişi için, muhtemelen Osmanlı İmparatorluğu'nda çoğu insan için, bunlar birbirini tamamen dışlayan imgelemler değillerdi.

Yukarıda bahsi geçen Nur Suresi her iki geleneğin de paylaştığı bir kaynak olarak görülebilir. Bu cümlelerdeki Allah'ın nuru gün ışığı olarak tahayyül edilmemiştir. Daha ziyade, candan bir kandilin seçilmiş kişileri kendisine çeken ya da onlara rehberlik eden ışıması olarak tasavvur edilir. Buradaki örtülü imge, karanlıkta yalnızca Allah'ın yoluna rehberlik etmesiyle yürüyen insanlardan biridir. Zaten Kur'an'da nur, "seçilmiş" bireylere aktarılabilen ilahi, mutlak bilgi için bir metafordur. Fakat bu yalnızca bir metafor değildir. Aynı ayetler, cismani olan ve fakat ilahi nuru yansıtan "ibadethanelerin" nuruna da atıfta bulunur.²⁵

Nur Suresi'nin erken yorumları nurun ilahi bilgi, inanç ve iyi rehberliği ya da ilahi nurun araçları olan Peygamber ve Kuran'ı temsil ettiği daha mecazi bir kavrayışa daha yakın görünüyor.²⁶ Fakat kısa süre içinde, Allah'ın nur, ışığın üstün bir biçimi olduğunu öne süren daha mistik yorumlar ortaya çıktı.²⁷ Şiiler ya da Bektaşilerin de yer aldığı muhalif mutasavvıflar ilahi nurun Adem ile Havva'dan Muhammed'e, ondan da Peygamber'in kuzeni ve damadı Ali'ye aktarıldığını düşündüler.²⁸ Neo-platoncular ile nurun metafiziği daha ay-

²⁵ Işık, Kur'an'da hem somut hem de figüratif olarak kullanılmıştır. Rehberlik, iman ve genel olarak İslam için ışığın bir metafor olmasına dair bkz. William A. Graham, "Light in the Qur'an and Early Islamic Exegesis", Bloom and Blair, *God Is the Light* içinde, 50-52.

²⁶ Age., 52-53.

²⁷ De Boer, "Nu-r: Philosophical Aspects", *EI*²; Graham, "Light in the Qur'an", 53-54.

²⁸ Bektaşiler arasında bu kavrama dair bkz. Birge, *The Bektashi Order*, 114; de Jong, "The Iconography of Bektashism", 13.

rıntılı olarak değerlendirildi. Neo-platonculara göre karşıtlık aydınlık ile karanlık arasında değil, idealar dünyası ile fiziki dünya arasındadır. Üstteki dünyada saf ışık (“nur üstüne nur”) varken, cismani dünyada ışık karanlıkla karışmıştır.²⁹ Aydınlanmayı (*ishraq*) tüm felsefesinin esas kavramı hâline getiren İranlı filozof Shahab al-Din Suhrawardî (1154–1191) İbn-i Sina’nın hiyerarşik varlık şemasını korudu ancak “varlık” kavramını “nurların nuru”ndan (*nur al-anwar*) akan ve tüm yaratılışı canlandıran bir nur kavramıyla ikame etti. Bu şemadaki tüm varlıkların statüsü ilahi nura yakınlıklarına, yani kendilerinin aydınlanma kademelerine bağlıydı. Allah’ı aramak karanlıkla ilişkilendirilen nefis ile (*nafs*) tüm varlıklarda bulunan ilahi olan arasındaki bir içsel mücadeleydi. Aydınlanma arayışı kişinin kendi benliğindeki ilahi olanın farkına varması, dolayısıyla da karanlığı yenerek ışık hiyerarşisinde yukarı tırmanması, en nihayetinde de kişinin kendi benliğini Allah’ın katıksız, yüce nurunda kaybetmesi sürecidir.³⁰ Bu kavram, Aşk Mezhebi’nin şiirlerinde her yerde rastlanan, muma doğru çekilen ve en nihayetinde yanan pervane metaforunda da aktarılır. Pervane, ışık ya da sıcaklık aramaz. Daha ziyade kendini alevin içinde yok etmek, onunla bir olmak ister. Bu Allah’ın gerçek sevgilisinin de kaderidir.³¹ Daha muhafazakar yazarlar, pervaneye daha eleştirel yaklaşmış ve temsilindeki aklın ve normların küçümsenmesi meselesine karşı uyarılarda bulunmuştur.³² Onlara göre nur, Allah’ın kelamının tek meşru yorumcuları olan Şeriat ve ulemanın yanı sıra, kendi ülkelerinde Şeriat’ı savunan ve onu halka dağıtabilecek olan adil ve dindar yöneticilerle daha katı bir biçimde ilişkilidir.

²⁹ DeBoer, “Nu-r: Philosophical Aspects”.

³⁰ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 2. baskı (Abingdon: Routledge, 2013), 31–32. Ayrıca bkz. Schimmel, *Mystical Dimensions*, 4.

³¹ Schimmel, *Mystical Dimensions*, 70.

³² Armutlu, “Kelebeğin Ateşe Yolculuğu”, 882–883.

Hiç şüphesiz ki bu kavramların tümü Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda fazlasıyla mevcuttu. Suhrawardi'nin çalışmalarının çok sayıda kopyası İstanbul'daki kütüphanelerde bulunuyordu ve örneğin önde gelen bilgin Kâtip Çelebi (1609-1657) de dâhil olmak üzere dönemin yazarlarını bilgilendiriyordu.³³ Bu imgelem seçkinlerle de sınırlı değildi. John Birge Bektaşî düzene dair çalışmasında 1822 yılında 45. Bölük'ten bir yeniçeriye verilen çok ilginç bir terhis belgesine atıf yapar:

“Biz eskiden beri inananlarız... Erler zamanından beri sarhoş olan bizleriz. Bizler ilahi ateşin pervaneleriyiz. Bizler bu dünyadaki serseri divaneler topluluğuyuz... Hâlimizi bizden başka bilen yok.”³⁴

En gündelik belgeden alınan bu sözler, tasavvuf söyleminde yaygın olan ışıkla ilgili imgelerin ne denli güçlü bir nüfuzu olduğunu gösterir. Gizliliğe olan vurgu iki geleneği birbirinden ayıran bir başka unsurunu ima eder: kamusal ve evrensel olan ile içe dönük ve dışlayıcı olan.

Dördüncü bölümde zaten belirtildiği üzere, manevi seçkinlik kavramları karşıt tasavvuf toplulukları için merkezî konumdaydı ve gece bu ayrıcalıklı topluluk kimliği duygusuna farklı açılardan hizmet ediyordu. Onların ilahi nuru kavrayışları bu bağlamda değerlendirilmelidir. Shahab Ahmed der ki:

“[F]elsefeyi ve tasavvufu icra edenler kendi katıksız hakikatlerini insan tüketimine uygun bulmadıklarını beyan ederlerken – ya da insanların genelini bu katıksız hakikati tüketmeye uygun bulmazlarken – hukuku uygulayanlar evrensel olarak uygulanabilecek nitelikte gördükleri kendi hakikatlerinin kamuca tüketimini salık verirler.”³⁵

Bu kavramlar ışığın yalnızca imgelemine değil hakiki ışığın kullanımına da yön verdi. Tasavvuf tekkelerindeki ve

³³ İlhan Kutluer, “Hikmetü'l İshrâk”, *TDVİA*, 17 (1998), 524.

³⁴ Birge, *The Bektashi Order*, 75. Birge'in bir dipnotta ifade ettiği üzere Tasavvuf söyleminde erler, daha özel olarak azizlere gönderme yapar.

³⁵ Ahmed, *What Is Islam?*, 365.

bilhassa da karşıt topluluklar arasındaki ışık iç mekânlar ve zaten bu yola girmiş olanlara mahsusken, *din ü devlet* ışığı camilerden ve saraylardan dışarı yöneten ile onun düzeninin evrensel siyasi ve normatif iddialarını yansıtır. Bu imparatorluk düzeni, kainatın ilahi olarak tasdik edilmiş düzeni olan *nizam-ı âlem*'in doğal ve değişmez bir parçasıydı.³⁶ Bu nedenle, selatin camilerden yayılan ışık, ilahi nuru yansıtıyor hatta muhtemelen ondan doğuyordu. Yukarıda da gösterildiği üzere, ışık yansıtma kabiliyeti maddi yeteneklere bağlıydı fakat tam olarak da bu ışığı iktidar ve dindarlık için mükemmel bir metafora ve etkin bir meşruiyet aracına dönüştürüyordu.

Işığın daha büyük camilerde yoğunlaşması, bu yoğun im-geler dünyasını harekete geçirip yönetimdeki hanedanlığa etkili bir şekilde bağlardı. İnsanların mektepten kalma eski anılarını hatırlamasına bile gerek yoktu. Çoğu cami, daha basit kandillerin yanı sıra, güzelce tasarlanmış ve yukarıda bahsi geçen Nur Suresi'nden kaligrafiyle ve bazen de ünlü şairlerin hadis edebiyatından ışıla ilişkili alıntılarla süslenmiş kandilleriyle iftihar ederdi.³⁷ Işık kelimenin tam anlamıyla Allah'ın kelimelerinden yansır, bu dünya ile öteki dünyayı bir araya getirir, geleneksel ile mistik yorumları birleştirirdi.³⁸ Analitik bir bakış açısından dahi cami kandilleri ile parçası oldukları gelenek maddi olan ile söylemsel olanı ayırıştırma çabasını neredeyse beyhude kılar. Cami kandilleri ayetleri çağrıştırmak içindir ve ayetler cami kandillerinin ışığında maddileşir. Mümin için, ikisi birdir. Kısacası, Evliya Çelebi

³⁶ Nizam-ı Âlem'e dair bkz. Gottfried Hagen, "Legitimacy and World Order", *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski (ed.) (Leiden: Brill, 2005), 55–83. Hagen (s. 81'de) 18. yüzyıl boyunca, kavramın kademeli olarak cazibesini kaybettiğini iddia eder. Ayrıca bkz. Menchinger, *The First of the Modern Ottomans*, bilhassa 84–85.

³⁷ Cantay, "Asma Kandillik".

³⁸ Kahil, Memlûk camilerinde, medreselerinde ve tasavvuf tekkelerinde Nur Suresi'nin işlenmiş olduğu cam kandilliklerin, ilahi nurdan ziyade yaptıkları bağışla bunların tedarik ve bakımı finanse eden bağışçının inancını temsil ettiğini ifade eder. Kahil, "The Delight", 248–253. Fakat bu ikisi birbirini dışlamaz.

alıntısı tesadüfi değildir. Geleneği iyi bilen Evliya caminin çok sayıdaki ışığını görünce bu ayetleri kullanmaya koşulanmıştı. Esasında, gelenek kendini pekiştirmek için Evliya'yı kullanmış gibidir.

Kutsal mekânların aydınlatılması başkentle sınırlı değildi. Örneğin Mütercim Ahmed Asım Efendi Sultan III. Selim'in validesi Mihrişah Sultan'a (1745-1805) yazdığı kasidesinde Mihrişah Sultan'ın Mevlana Celaleddin Rumi'nin Konya'daki türbesine her akşam balmumu mum sağladığını ifade eder.³⁹ Kudüs de imparatorluğun nurundan nasibini almıştır. Sultan Süleyman, Kudüs'teki vakfı kapsamında zeytinyağıyla aydınlatma için günlük 11 akçe şart koşturmuştur.⁴⁰ Süleyman'ın eşi Hürrem Sultan (Roxelana olarak da bilinir) Filistin'e bir cami, imaret, fırın, seyyahlar için odalar ve diğer başka işlevlerin yer aldığı en büyük vakıf külliyesini bağışlamıştır. Külliye, Kudüs nüfusuna yüzyıllarca hizmet etmiştir.⁴¹ 1552'ye tarihlenen vakıf senedinde, "ışıklar ve kandiller" için günlük 2 akçe ayrılmıştır. Bir yetkili, diğer çeşitli görevlerin yanı sıra ışıkların yakılması ve söndürülmesini denetliyordu.⁴² Tüm bu durumlarda, İstanbul'dan sağlanan ışığın yalnızca aydınlatılan alanların değil, ışığı finanse eden büyük kimseleri de önemli, dindar ve yüce gönüllü olarak niteleyerek onların da öneminin tanıtımına hizmet ettiğini belirtmek gerekir.

Sıradan Kudüslüler de kutsal mekânlarda mum ya da yağ kandili yakardı. Örneğin Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, farklı dinî topluluklarca farklı kadın evliyaların mezar yeri olarak tanımlanan Zeytin Dağı'ndaki bir mağarayı

³⁹ Mütercim Ahmed Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 2015, 1:144-145.

⁴⁰ Oded Peri, *Christianity under Islam in Jerusalem: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times* (Lieden: Brill, 2001), 182-183.

⁴¹ Külliye dair bilhassa bkz. Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002).

⁴² St. H. Stephan, "An Endowment Deed of Khasseki Sultan, Dated the 24th May 1552", *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, 10 (1944), 190-191.

ziyaret ederdi. Türbenin etrafında yedi tur atmak ve mezar taşında mum yakmak adettendi. Bunun bereket getirdiğine inanılıyordu.⁴³ Fakat bereketin dahi maddi bir tarafı vardı. Eski bir Osmanlı tıp görevlisi ve halkbilimcisi olan Tawfiq Kana'an Filistin'de en uzak türbelerde dahi fener ve mum yakmanın yaygın olduğunu ifade eder. Bu genellikle Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece olur. İbadet eden kişi, yanan malzemenin miktarını, boyutunu ve niteliğini tam olarak aktaran adak formülünü aktarırdı.⁴⁴ Bu eski bir pratikti. Filistin'e 1769'da gelen bir Aşkenazi Yahudisi olan Mosheh Yerushalmı, seyahatnamesinde hem Yahudiler hem de Müslümanlar için kutsal olan türbelerde mum ve fenerlerin yakılmasını anlatır. "Dualar eder, adaklar adarlar ve zeytinyağı için bağış yaparlar."⁴⁵ Bu formül, evliyanın onuruna yapılan ve onun yardımını sağlayacağı düşünülen mühim fedakarlığı görünür kılar. Işık maliyetine yapılan bariz gönderme iktidar farklılıklarını daha belirgin hâle getirir. Sıradan halkın adaklarını bizzat getirip yakması ve hemen söndürmesi gerekirken ayrıcalıklı olanların kutsal mekânları imparatorluğun diğer ucundan daimi olarak ve çok daha büyük bir ölçekte aydınlatmaya gücü yeterdi.

Mühim Zamanlara Işık Tutmak

Osmanlı geceleri, birbirinden izole olan, aydınlatılmış iktidar ve otorite adalarıyla fazlasıyla karanlık olarak hayal edilebilir. Bu tür mekânların yoğunlaştığı imparatorluğun kalbine yakınlıkça, daha çok ışık bulma ihtimali artar. İmparatorluğun

⁴³ Örneğin bkz. Mosheh Ben Eli-yahu. ha-Levi-, "Mas'ot Mosheh Ben Eli-yahu. ha-Levi- ha-qara'-ı-", in Yaari, *Mas'ot 'erets yisra'el*, 317, 318, 321-322. Ayrıca bkz. Rozen, *ha-qehi-lah ha-yehu-di-t be-yeru-shalayim*, 95, 261-264.

⁴⁴ T. Canaan, "Light and Darkness in Palestine Folklore", *The Journal of the Palestine Oriental Society*, 11 (1931), 20. Ayrıca bkz. s. 26, 36.

⁴⁵ Mosheh Yeru-shalmı-, "Mas'ot R. Mosheh Yeru-shalmı-", Y. D. Wilhelm (çev.), in Ya'arı-, *Mas'ot 'erets yisra'el*, 431. Ayrıca bkz. Age., 445-446, 449.

ışık manzarası böyledir.⁴⁶ Fakat yalnızca belirli mekânlara değil belirli zamanlara da ışık tutulurdu. İlk olarak, camilerdeki ışıklar yatsı namazına kadar yakılır, sonrasında da şafak vakti öncesine denk gelen sabah namazından evvel yine açılırdı.⁴⁷ Işık yalnızca ve yalnızca namaza mahsustu ve bu namazlar arası aralıkları karanlıkta bırakırdı. Yatsı namazı bu sebeple erkeklerin meşru olarak dışarıda olabileceği akşam ile tehlike, kötülük ve ahlaki yoksunluk ile ilişkilendirilen “derin gece” arasındaki sınırı belirginleştirirdi.

Işık yalnızca her gece boyunca değil farklı geceler arasında da farklı şekillerde tahsis edilirdi. Örneğin, en azından bazı camiler, Cuma akşamları hafta içi diğer günlere göre daha iyi aydınlatılırdı ve “beş mübarek gece”ye daha bile fazla ışık verilirdi. Kutsal ramazan ayı gecelerinin tamamı çok iyi aydınlatılırdı. Bunlar yanan sayılardı. Ayasofya Camii’nde 19. yüzyılın ortalarında her akşam ve şafakta 1.167 kandil yanardı. Cuma geceleri ve beş mübarek gecede ek olarak 1000 kandil daha yanar bu da toplamda 2.167 ederdi. Ramazan süresince toplam kandil sayısı 3.834’e ulaşırdı. Bu ek kandiller için zeytinyağı masrafı 2.680 kuruştı. Bunun 381 kuruşu beş mübarek geceye, gerisi de Ramazan gecelerine tahsis edilirdi.⁴⁸ Ramazan ayında camilerin minareleri arasına asılan mahya kandillerinin bedeli bu rakama dâhil değildir.

“Beş mübarek gece”nin özel bir dinî önemi vardı. Bu geceleri ilave ışıkla öne çıkarmak Osmanlı öncesi dönemlere kadar uzanır.⁴⁹ Fakat Osmanlılar bu uygulamayı sistematikleştirerek kendi bütüncül aydınlatma politikalarının daimi bir parçası hâline getirmiş görünüyor. Anlaşılan o ki bu gecelerde camilerin minarelerini ışıklandırma geleneğini başlatan II. Selim

⁴⁶ “Işık manzaraları”na dair bkz. Bille and Sørensen, “An Anthropology of Luminosity”.

⁴⁷ Ayasofya Camii’ndeki binlerce fener için gerekli olan zeytinyağı masrafının hesabı için bkz.: BOA, EV.d 14116, evrakın başlangıç tarihi 15 L 1266 (24 Ağustos 1850).

⁴⁸ BOA, EV.d 14116. Defter 15 L 1266’da (24 Ağustos 1850) başlamaktadır.

⁴⁹ Nebi Bozkurt, “Kandil”, *TDVİA*, 24 (2001), 300–301.

(1566-1574) olmuştur.⁵⁰ Zamanla bu geceler ışıkla o kadar yakından ilişkili hâle gelmişlerdir ki “kandil geceleri” ya da basitçe “kandil” olarak bilinirdi (ve hâlen de öyle bilinirler).

Minarelere konulan kandiller, halka bu gecelerin kutsallığını ve diğer gecelerden farkını bildirirdi. “Işıkları yakan”, halife, Allah’ın dünyadaki gölgesi, yani padişahın kendisiydi. Daha erken değilse bile 18. yüzyılın sonlarında, İstanbul kadısının sadrazama gelecek gecelerden birinin kandil gecesi olduğuna dair bilgilendirici bir not gönderdiği standart bir prosedür oluştu. Sadrazam sonrasında bu bilgiyi padişaha iletir, kentin çevresindeki camilerin minarelerinin ışıklandırılmasına müsaade edecek bir irade talep ederdi. Bu notlarda ışıklandırmadan süsleme (*tezyin*) olarak bahsedilirdi ve neşeyi yansıtmak ve hatta yaymak (*izhar-ı ibtihac ve surur için*)⁵¹ amaçlanırdı. Örneğin 1796 Şubatının başlarında sadrazam, Sultan III. Selim’i Miraç gecesinin gelecek Perşembe’ye denk geldiği yönünde bilgilendirir ve “her zaman olduğu gibi” Müslümanların gözünü aydınlatmak için (*temvir-i uyun-ı Müslimin*) tüm selatin camilerin ışıklandırılmasına müsaade edecek bir kararname talep eder.⁵²

Sadrazamın dayanamayıp bir kelime oyunu yaparak bu iradelerin standart formülasyonundan uzaklaştığı görülüyor. Sadrazam padişaha “hanedanın ışığını yayan” (*lami’ al-nur-ı mülükaneleri*) olarak hitap ediyor.⁵³ Kendi içinde ışığı siyasi

⁵⁰ İlhan Tekeli (ed.), “Kandiller”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 4, 408. Geleneğe göre rivayet olunur ki, camilerin bayramlardaki dış mekân ışıklandırması ikinci halife Ömer’e kadar uzanır. Osmanlılardan evvel, bu tip bir aydınlatma geniş bir kapsamda Memlük’ler tarafından da uygulanırdı. Bkz. Kahil, “The Delight”, 241–243, 248–249.

⁵¹ BOA, HAT 228/12678 (tarih yok.). 1789 ve 1791 Mevlit geceleri ile 1792 Regaip gecesi için benzer taleplerle ferman istenmesine dair sırasıyla bkz. BOA, HAT 1451/14 (Aralık başı civarı, 1789); BOA, HAT 211/11361 (Kasım ortası civarı, 1791); BOA, HAT 205/10745 (Mart sonuna doğru, 1792). Belgelerin hiçbirini yazıldıkları tarihi ifade etmez, kandilden birkaç gün evvel yazıldıklarından tarihleri tahmin edilebilir.

⁵² BOA, HAT 179/8050, 1210/1796 (kesin bir tarihi bulunmamaktadır).

⁵³ Age.

otorite ile ilişkilendiren uzun bir geleneğe dayanan bu hitap, ışığın “gerçek dünya”da ve birbirini pekiştiren çeşitli söylemsel seviyelerde işleyen belirli imgeler kümesi dâhilinde çerçevelendirildiğini yeniden gösterir. Padişahın yakmak üzere olduğu ışık, kendisinin bir yansımasıdır. Tebaasının gözlerini en nihayetinde ilahi bir ışıkla aydınlatacak olan oydu. O zaman Osmanlı camilerindeki kandiller yalnızca dinî bir önemle değil hanedanın otoritesiyle de donatılmıştı ve ikisi birbirini kısacası *din ü devlete* ışık tutarak destekliyordu.

Ne kadar ışıktan bahsediyoruz? Tartıştığımız döneme dair kapsamlı bir liste bulamadım fakat daha geç bir döneme, 1840’a, ait olan bir belgeye göre o senenin Berat gecesi için hazırlanan kandil sayısı 475, toplam masraf 343 kuruştur. Bu liste kandilleri fiyata göre belirtmekte (3 kandilin tanesi 6 kuruş, 50 kandilin tanesi 30 akçe gibi) fakat kandillerin farklı camiler arasında nasıl bölündüğünü göstermemektedir. Fakat yalnızca daha büyük olan Cuma camilerinin değil (*cevami*) daha küçük olanların da (*mesacid*) kendi paylarını almış oldukları açıktır.⁵⁴

18. yüzyılın başlarından itibaren padişahlar ve vezirlerce inşa ettirilen ana camilerin minareleri de her bayramın ilk gecesinde ışıklandırılıyordu. 1716 Eylülü’ne tarihlenen bir iradeye göre bu uygulama Arap vilayetlerinde gelişmiştir. İradede, Arap topraklarında uzun müddettir uygulandığı gibi, “bayram gecelerini şerefliendirmek ve canlandırmak” için (*tazim ve ihya*) cami minarelerinin yatsı namazından sonra kandillerle “süslenmesi”nin (*tezeyin*) büyük İstanbul’daki tüm selatin camilerde ve vezirlerin inşa ettirdiği camilerde uygulanacağı öngörülmüştür. Fakat irade bu kandillerin Ramazan’da kullanılanlardan farklı olacağını vurgular ve aydınlatma uygulamasına dair özel yönergeler verir, hatta *mahyalar* için muhtemel formüller sunar.⁵⁵ Birkaç on yıl sonra

⁵⁴ BOA. D 10404/1 (1840, kesin tarih bulunamamıştır).

⁵⁵ Kayıt 24 N 1128 (11 Eylül 1716) tarihlidir, şuradan alınmıştır: Recep vd.,

yazan D’Ohsson, bir yanda Ramazan gecelerinde öte yanda Bayram geceleriyle daha küçük kandil gecelerinde minarelerin ışıklandırma düzenlemeleri arasındaki farklılıkları gözlemlemiştir.⁵⁶ Bir diğer deyişle, irade uygulanmış gibi görünüyor.

Bu irade iki sebeple önemlidir. İlk olarak, bu irade de III. Ahmed Dönemi’nde sarayın iktidarını ve meşruiyetini kanıtlamanın bir yöntemi olarak daha fazla ışık arayışında olduğunu gösteren aşağıda sunulan çok sayıda kanıta katılır. İkinci olarak, bu irade sarayın ışığın farklı kullanımına dair farkındalığını gösterir: irade hanedanlıkla en yakından ilişkili olan camilerin aydınlatılmasını emreder ve en mühim geceler arasında Ramazan gecelerinin diğerlerinden öne çıktığı bir hiyerarşi kurar.

Geceyi Gündüze Çevirmek

Kutsal Ramazan ayı, devlet dairelerinde, dükkânlarda ve atölyelerde çalışma asgari seviyelere indirildiğinden ve medreseler tamamen kapatıldığından ötürü gündelik hayatın “yavaşlamasıyla” nitelenmişti. Öte tarafta geceler acelesiz eğlenceler aralığı olarak hizmet ediyordu ve toplumsal etkileşimin yoğunlaşması ve toplumsal sınırların gevşemesiyle göze çarpıyordu. Sıradan gecelerin tam aksine, kapılar ve girişler açık tutulur bu da kentte müdahalesiz bir hareketi mümkün kılar, hikâye anlatıcıları, akrobatlar ve karagöz oyuncularını kalabalıkları gecenin derinliklerinde eğlendirirdi. Dolayısıyla akşam, kentsel rutinin neredeyse tamamen tersine çevrilmesine yol açarak toplumsal günün zirvesi oldu.⁵⁷

İstanbul Kadı Sicillleri, 38–39.

⁵⁶ D’Ohsson, *Tableau général*, c. 3, 37.

⁵⁷ Bu tersine çevirmenin güncel bir açıklaması için örneğin bkz. D’Ohsson, *Tableau général*, c. 3, 32–47; Elizabeth Craven, *A Journey through the Crimea to Constantinople* (London: G. G. J. and J. Robinson, 1789), 277–278; James Capper, “Observations on the Passage to India” (London: W. Faden, 1785), 70. İlmî incelemeler için bkz. François Georgeon, “Les usages politique de Ramadan,

Ramazan gecelerinin en önemli özelliklerinden biri özel ışıklandırmalardı. İspanyol seyyah Domingo Francisco Jorge Badía y Leblich (1766-1818) Ayasofya Camii'ni tasvir etmiştir:

Camiler Ramazan'ın klasik geceleri boyunca ışıklandırılırdı. Selatin camilerin ışıklandırılması muhteşemdir. Bilhassa Ayasofya'nınki şaşırtıcı bir etki yaratır. Pervazların ve iç mekândaki diğer çıkıntılı kısımların üzerindeki kornişler boyunca yerleştirilmiş binlerce küçük kandil, farklı biçimlerdeki çerçeveler üzerine çatıdan sarkan sayısız kandiller; ve her boyuttan sonsuz sayıda kristal ve cam kandiller bu tapınağın görkemini gün ışığından daha iyi sergiler. İtiraf etmeliyim ki, Ayasofya'yı aydınlatılmış hâliyle görene dek ona dair tam bir fikrim yoktu.⁵⁸

İspanyol, *mahya* (Farsça ay anlamındaki *mah*'tan gelen) olarak bilinen bir geleneğe atıfta bulunuyordu. Ramazan ayı süresince, selatin camilerin minareleri arasına gerilen iplere kandiller yerleştirilerek görüntüler ve yazılar oluşturulurdu.⁵⁹ Padişahın vakfettiği büyük camilerin üstündeki ışıklandırılmış yazılar, Osmanlı hanedanının İslam'a bağlılığını vurgulardı. Bu bakımdan *mahya*, meşruiyeti yaymanın bir başka yoluydu.

Aydınlatılmış geceler yalnızca dinî vesilelerle sınırlı değildi. Şenlikli ışıklandırmalar ve havai fişekler imparatorluk kutlamalarının tümünün merkezinde yer alıyordu. Bu kutlamaların karmaşık bazı mesajları vermesi beklenirdi. Stephan Yerasimos'a göre kutlamalar Osmanlı Devleti'nin ilahi olarak onaylanmış kozmik bir düzenden ayrılamaz olduğu idealize

de l'Empire Ottoman à la République de Turquie", in *Ramadan et Politique*, Fariba Adelkhah and François Georgeon (ed.) (Paris: CNRS, 2000), 21-39; Avner Wishnitzer, "The Transformation of Ottoman Temporal Culture in the Long Nineteenth Century", yayımlanmamış doktora tezi, Tel Aviv University (2010), 80-85; Adam Mestyan, "Upgrade? Power and Sound during Ramadan and 'Id Al-Fitr in the Nineteenth-Century Ottoman Arab Provinces", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 37(2) (2017), 262-279.

⁵⁸ Ali Bey, *Travels of Ali Bey*, 2: 399-400.

⁵⁹ Nebi Bozkurt, "Mahya", *TDVİA*, 27 (2003), 396-398.

edilmiş bir düzeni sahneye koymayı amaçlıyordu.⁶⁰ Devletin iktidarı ve hiyerarşileri bu kutlamalar aracılığıyla tebaaya, seçkinlere ve seçkin olmayanlara ve de yabancı temsilcilere gösteriliyordu. İmparatorluklar arası bu yön gerçekten de önemliydi. Ariel Salzman bu etkinlikleri maddi kültürlerinin çoğunu paylaşan saray seçkinleri arasındaki “diyalog” ya da hatta rekabet açısından değerlendirmeyi önermiştir.⁶¹

Osmanlı tarihi boyunca düzenlenen şenlikler arasında, Sultan III. Ahmed tarafından dört oğlunun sünnetini kutlamak için düzenlenen düğün, gece vakti faaliyetleriyle ilişkisi bakımından kesinlikle öne çıkar. 22 gün süren düğünde ziyafetler, sokak gösterileri, akrobatlar, lonca geçit törenleri, muharebe taklitleri ile bu tartışma için en alakalı olarak akşam performansları, şenlikli ışıklandırmalar ve büyük havai fişek gösterileri yer alıyordu.⁶² Hakan Karateke 1582’de İstanbul’da sahnelenen bu muhteşem sünnet düğününde geceleyin gerçekleştirilen yalnızca birkaç etkinlik olduğunu, 1720 şenliklerindeyse etkinliklerin neredeyse yarısının hava karardıktan sonra gerçekleştiğini ifade eder. Karateke bunu havai fişeklerin gelişiminin yanı sıra, daha geniş anlamda

⁶⁰ Stefanos Yerasimos, “The Imperial Procession: Recreating a World Order”, in *Sûrnâme: An Illustrated Account of Sultan Ahmed III’s Festival of 1720*, Doğan Kuban, Stefanos Yerasimos ve Mertol Tulum (ed.) (Bern: Ertuğ & Kocabıyık, 2000).

⁶¹ Salzmann, “The Age of Tulips”, bilhassa s. 93.

⁶² Mevcut çalışmaların bazıları bu kutlamaların gece boyutuna atıfta bulunsa da çoğunlukla bunların analitik boyutuyla ilgilenmezler. Örneğin bkz. Derin Terzioğlu, “The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation”, *Muqarnas*, 12(1) (1994), 85, 89; Mehmet Arslan, *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri*, c. 4–5 (İstanbul: Sarayburnu Kitaplığı, 2009), 324–327; Esin Atıl, “The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival”, *Muqarnas*, 10 (1993), 82, 84–85; Sinem Erdoğan İşkorkutan, “Between Representation and Reality: A Critical Evaluation of Narratives of the 1720 Festival and Unknown Archival Sources”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 6(1) (2019), 121–140. Osmanlı havai fişeklerine dair bkz. Suraiya Faroqhi, “Fireworks in Seventeenth-Century Istanbul”, *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean* içinde, Arzuöztürkmen and Evelyn Birge Vitz (ed.) (Turnhout, 2014), 181–194; Metin And, *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982), 101–121.

kamusal hayatın geceye uzanmasına bağlar.⁶³ Şimdiye kadar ortaya konulan kanıtlara göre bu çıkarım önemli bir çekinceye rağmen kabul edilebilir: Kamusal hayatın (yatsı namazından sonra) geceye uzanması resmî olarak yalnızca resmî kutlamalarda kabul edilmiştir. Bu diğer geceler bir gece hayatının olmadığı anlamına değil, bu günlerdeki gece hayatının yarı-gizli olduğu ve ancak karanlığın örtüsü altında yeşerebileceği anlamına gelir.⁶⁴

Osmanlı şenliklerindeki gece etkinlikleri, kutlamaların bir karnaval, Bakhtin'in terimleriyle "zamanda bir mola" olarak hizmet etmesi için hayatiydi. Karnavalın kafa karıştırıcı deneyiminin merkezinde, gece ve gündüz arasındaki ilişkilerin görünüşte tersine çevrilmesi vardı. Fakat sonrasında tartışacağım üzere, hâkim söylemde bu tersine çevrilmeye ışıyla müsaade eden padişah ile onun temsilcileriydi. Dolayısıyla geceyle ilişkili şeylerin bu kutlamalardaki önemi şudur: Padişah iktidarının gecenin gündüze çevrilmesinden daha iyi bir göstergesi yoktur. Bu nedenle, saray çevrelerinde oluşturulan kutlama kitapları şenlik gecelerini padişahı yine açıkça ışıkla ilişkilendirerek ve yine mübalağa kullanarak ayrıntılı ve dikkatli bir şekilde tasvir etmiş ve resimlemişlerdir.

Sûrnâmeler elbetteki şenliklerin yalnızca şeffaf bir temsili değildi. Kutlamaların kendileriyle uyum içinde olan fakat aynı zamanda onlardan bir hayli farklı olan bir amaçları vardı. Örneğin mimari anıtların aksine, şenlikler uzun süreli değildi. Bu etkinlikleri düzenlemek için harcanan büyük meblağlar yalnızca hatıralar bırakarak çabukça yanıveriyordu. Sûrnâmeler anı muhafaza etmesi ve geleceğe taşınması beklenen araçlardı.⁶⁵

⁶³ Hakan Karateke, "Illuminating Ottoman Ceremonial", Bloom and Blair, *God Is the Light* içinde 282–307. 1675'te Edirne'de düzenlenen imparatorluk şenliğinde, ışık ve havai fişek gösterilerinin olduğu detaylı bir akşam programı vardır Bkz. Efdal Sevinçli, "Festivals and Their Documentation", *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World* içinde, Suraiya Faroqhi and Arzuöztürkmen (ed.) (London: Seagull Books, 2015), 193–195.

⁶⁴ 3. Bölüm'e bakınız

⁶⁵ Yerasimos, "Sûrnâme", 8.

O an, bu albümlerin folyolarında basitçe ya da masumca yakalanmıyordu. Aksine, bu gösterişli eserleri oluşturmak “ikinci bir çerçevelendirme” imkânı sunardı. Hatırlanacağı üzere Osmanlı şenlikleri sosyo-politik nizamı örneklemek için sahnelenirdi. Bu sûnameler halihazırda sahnelenmiş bu etkinlikleri alırdı ve sarayın ve bu işleri yaptıran belli başlı banilerin çıkarları doğrultusunda yorumlardı.⁶⁶

Bu “ikinci çerçeveleme” ihtiyacı hiçbir yerde havai fişek gösterilerinin açıklamalarından daha acil değildir. Uçup gidi-veren ve geçici olan havai fişekler havada patlar ve saniyeler içinde karanlığa geri döner. Diğer gece gösterilerinden daha bile az dayanırlar ve olay anında anlam kazanmaları daha zordur. Bu sebeple, Osmanlı sûnamelerinde havai fişek gösterilerinin tasvirleri çok zengin detaylar sunar ve mübalağalarla doludur. Doğası gereği süreklilikten kaçan bir deneyimi kağıt üstünde sürekli hâle getirmeye çalışırlar.

Şenliği takiben Sadrazam tarafından hazırlatılan imparatorluk sûnamesi kelimenin tam anlamıyla bunu göstermektedir. Sarayın önde gelen şairlerinden biri olan ve kandille ilgili beyiti yukarıda alıntılanan Seyyin Hüseyin Vehbi (1674-1736) tarafından yazılmıştır. Bu eserin 25’ten fazla kopyası günümüze kadar ulaşmıştır ve bu metnin seçkinler arasındaki görece popülerliğinin açık bir göstergesidir. Metnin en önemli resimli versiyonu dönemin en ünlü ressamı Abdülcélil Levni (ö. 1732) tarafından hazırlanmış ve muhtemelen 1727-1730 civarında tamamlanmıştır.⁶⁷ Hem Vehbi’nin metninin hem de Levni’nin çizimlerinin bu eseri hazırlattıran bani olan sadrazamın şenliklerdeki rolünü vurgulaması pek de şaşırtıcı değildir.⁶⁸ Metin ile Levni’nin çizimleri birbiriyle tamamen

⁶⁶ Banilerin şahsi çıkarları ile 1720 surnamelerinin metin ve çizimlerindeki etkilerine dair bkz. İşkorkutan, “Between Representation and Reality”.

⁶⁷ Atil, “The Story”, 181. Aynı metnin çizimli başka bir versiyonu İbrahim adlı bir diğer saray sanatçısı tarafından resmedilmiştir. Bkz. İşkorkutan, “Between Representation and Reality”.

⁶⁸ İşkorkutan, “Between Representation and Reality”.

örtüşmese de, her ikisi de detaylara ile ışıklandırmaların ve havai fişek gösterilerinin etkilerine büyük önem verir (bakınız Resim 6.1.). Aşağıda şenlik gecelerinden birine dair bir örnek yer alır:

Çün mihr-i vücûd-ı şâh-ı firûz
Tahtı Hamel eyledi şebi rûz [. . .]

Gece yem-i nûr edip telâtum
Etti karayı nezâreden güm

Çıkmasa seher güneş Bürûza
Mehtab-ı fişek bes idi rûza

Cûş etti tenûr-ı âb-ı âteş
Çâdır fişeği habâb-ı âteş

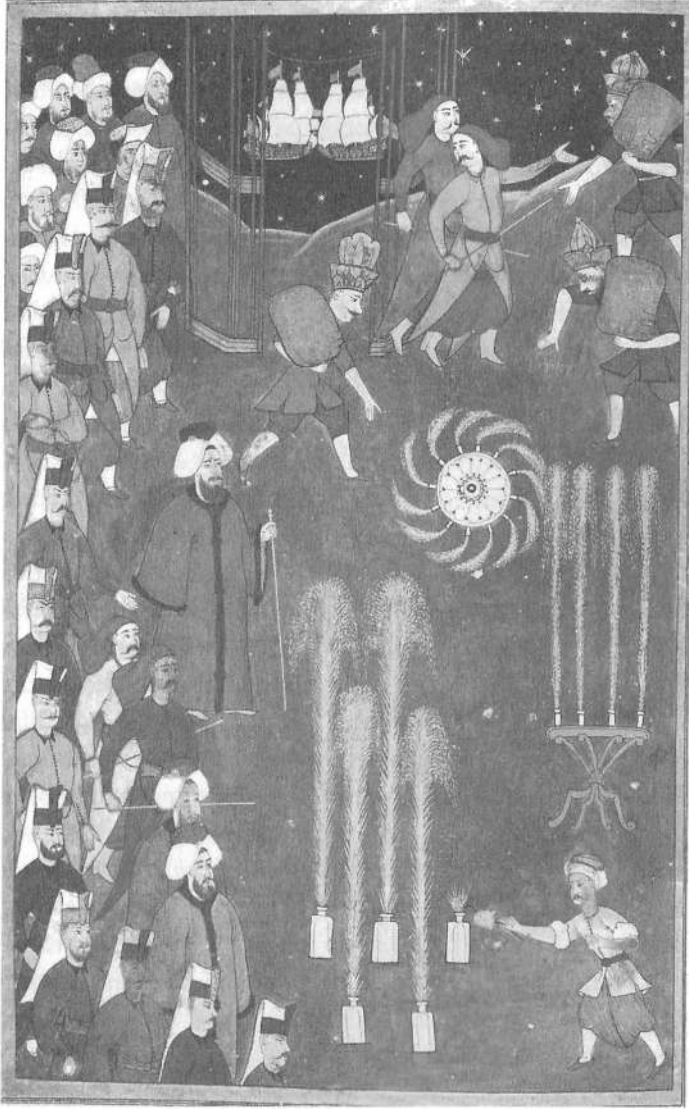
Pîrâmenine şerâre düştü
Eflâkin etekleri tutuştu

Püskürtme fişte oldu mahsus
Sad reng misâl-i dümm-i tâvûs.⁶⁹

Ve düzinelerce ve düzinelerce beyit daha devam eder. Her bir havai fişek, “çırağan” şairleriyle aşağı yukarı aynı imgelemi kullanarak detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Daha da önemlisi, tüm sahneyi aydınlatan, padişahın “güneş varlığı”dır. Geceyi gündüze çeviren odur. Bununla birlikte özel kandil eğlencelerinin aksine onun ışığı burada herkese açıkça dağıtılmıştır. Bu imgeler, “Güneş Kral” XIV. Louis’nin gayet bilinçli bir şekilde ışıkla ilişkili metaforları kullanmasını hatırlatır.⁷⁰

⁶⁹ Ahmet Ertuğ (ed.), *Sûrnâme: Sultan Ahmed’in Düğün Kitabı* (Bern: Ertugrul & Kocabıyık, 2000), 223.

⁷⁰ Koslofsky, “Princes of Darkness”, 239–241.



Resim 6.1. Bir havai fişek gösterisi,
Surname-i Vehbi'den alınmıştır.⁷¹

⁷¹ Harvard Üniversitesi, Güzel Sanatlar Kütüphanesi'nin müsaadeleriyle (1990.15861)

Sadrazam tarafından hazırlatılan ve sadrazamın kendi kamusal imajının yanı sıra efendisinin meşruiyet kaygılarına hizmet etmek üzere tasarlanan bir metinde sahnelenen fiziki ışık ile padişahın yaydığı varsayılan sembolik ışık arasında bu denli yakın bir ilişkinin kurulması beklenir. Fakat bu gösteriler başkaları tarafından nasıl algılanmıştır? Onlar da aynı bağlantıları kurmuşlar mıdır? Onlar da ışığın padişahı yayıldığını mı görmektedirler? Cevap çekinceli bir evettir. Bazı gözlemciler çok daha ölçülü, daha memnuniyetsiz bir dil kullansa da “iktidar olarak ışık” dilini anladıkları kesindir.

Aynı kutlamalar, kutlamalardan sorumlu kişi olarak atanan ve tüm kutlamaların yönetiminden sorumlu olan (*sur emini*) El-hac Halil Efendi'ye kâtip olarak hizmet eden Hafız Mehmed Efendi tarafından yazılmış olan bir başka sûnamede de tasvir edilmiştir. El-Hac Halil Efendi –insanlar daha sonra eseri okuyarak neşe duysunlar, belki de eseri üretenlere bir dua okusunlar diye– Hafız Mehmed'den kutlamaların tüm detaylarını yazmasını istemiştir.⁷² Hafız Mehmed, her bir gecenin ışıklandırmalarını ve havai fişeklerini oldukça detaylı bir şekilde anlatırken düzinelerce farklı havai fişek çeşidinin yalnızca isimlerini ve sayılarını not etmez. Ayrıca bunları kimlerin hazırladığını, nerede ateşlendiğini, padişahın orada olup olmadığını, gösterinin ne zaman bittiğini ve bazen de izleyicilerde nasıl bir etki bıraktığını ifade eder.⁷³ Vehbi'ninki bir saray şairi metniyken, Hafız Mehmed'in tasvirleri bir dükkân çalışanının poetikadan tamamen yoksun envanteri gibi okunur. Hafız Mehmed etkinliğin büyüklüğünü anlatmak ve banisinin –bu olağanüstü karmaşık operasyonun organizatörü olarak– yetkinliklerini öne çıkarmak için bahsedilmesi gerekenlerden basitçe bahseder. Bitiş saatine dikkati çekmek de muhtemelen aynı amaca, yani şenlik gecelerinin ne kadar

⁷² Arslan, *Osmanlı Saray Düğünleri*, 4–5, 295.

⁷³ Metin şurada tam hâliyle yer alır: Arslan, *Osmanlı Saray Düğünleri*. Işıklandırma ve havai fişeklerin tasviri için örneğin bkz. ss. 366, 369, 372, 375–378, 384–385, 388.

biricik olduğunu göstermeye, hizmet etmektedir. Etkinliklerin günbatımından iki saat sonra ya da en geç gece yarısı bittiği ortaya çıkıyor. Osmanlılara göre bu saatler olağandışı bir biçimde geçen, dönemin Avrupalılarınca bu saatler erken kabul edilmektedir. Şenliklerde dahi, Osmanlılar görece erken yatmışlardır.

Peki ya saray dışındaki insanlar? Onlar nasıl karşıladılar? İstanbul eski patriği Konstantinos Mavrikios (III. Kallinikos, 1731-1791) Şehzade Selim'in (sonrasında III. Selim olacak) 1761'deki doğumunu kutlamak için ayarlanan ışıktandırmalara hayran kalmıştır. İlk ışık gösterisi şehzadenin doğduğu o kutlu günün akşamında sarayda düzenlenmiş, padişahın isminin fenerlerle yazıldığı bir kitabe direklerle gerilerek "havaya asılmıştır." Eski patrik bunun "hakikaten de hoş bir gösteri" olduğunu düşünmüştür. Daha iyisiye şöyle der:

"On beşinci akşam, bir Cumartesi, ışıktandırmalar başladı ve yağ tüm Kentin saraylarının, pazarlarının ve dükkânlarının sayısız fenerlerine nasıl yetebilirdi? Cennetin yıldızlarını, denizin kumlarını aştıkları kesindir dostum, kuşkun olmasın. Nasıl ki Kentin dükkânları ve imalathaneleri kolayca sayılmazsa, bunların her birini süsleyen ıslıl ıslıl fenerleri saymak da imkânsızdır . . . Gece ışıktandırmalar ve onların çok sayıdaki yansımaları sebebiyle gündüze benzemiştir. İzleyenlerin gözleri yanıp sönen ışıklardan o kadar kamaşmıştı ki, onları söndürmek zorunda kaldılar. Kulaklarıysa çeşitli müzik enstrümanlarının uğultusundan, kalabalığın ve çocukların bağrıışlarından ve loncaların yaptığı maskaralıklardan başka bir şey duymuyordu... Nereye gidersen git, her sokak dans ve oyunla doluydu... Bazı insanlar korkusuzluktan sarhoş oluyor, konumlarını ve mülklerini unutuyorlardı."⁷⁴

⁷⁴ Καλλίνικου Γ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Τα Κατά Και Μετά, 238-239. Yunancam olmadığından, burada Peter Mackridge'in yayımlanmamış bir çevirisinden istifade ettim. Prof. Mackridge'e bu metni dikkatime getirdiği ve benimle çevirisini paylaştığı için teşekkür ederim.

Eski patrik, şenlikleri gerçekten karnivalesk, Bakhtinci terimlerle tasvire devam eder. Gece kutlamaları kentsel rutinin tersine çevrilmesiyle tanımlanır: karanlık, sessiz, ıssız ve her geceden duyulan korku (önceki bölümlerde detaylıca tartışılmıştır) yerini büyük ışıklara, gürültüye, kargaşaya ve korkusuzluğa bırakır. “Gece, ışıklandırmalar ve onların çok sayıdaki yansımaları sebebiyle gündüze benzemiştir.”⁷⁵

Eğer ki şenlik nizamın tersine çevrilmesi gibi görünüyorsa, tüm sahneyi ışıklandıran, dolayısıyla da bunun ilk etapta gerçekleşmesine izin veren nihayetinde iktidardakiler, bilhassa da padişahı. Şenlikleri duyan dükkân sahipleri ve loncalar dışarıya kandiller koysa da büyük çaplı kutlamalar için gerekli aydınlatma malzemelerini ancak imparatorluk büyükleri bilhassa da saray topardı. Dolayısıyla nizamın ışığı, halkın nizamsızlıklarını aydınlatır, kolaylaştırır ve aynı zamanda bunu gözetime tabi tutardı. “Zamanda bir molaya” müsaade ederken aynı zamanda onu kendisininmiş gibi çerçeveleyen padişahı.

Sultan III. Mustafa’nın (1757-1774) askerî danışmanı Baron François de Tott, bir Osmanlı şenliğini anılarında detaylıca kaydeder. Tott’a göre, tahttaki padişahın kızının doğumu vesilesiyle, hem halkı memnun etmek hem de kendisine yüksek bir makam sağlamak isteyen yüksek rütbeli memurlardan biri halka açık bir kutlama düzenlemiştir.

Tott caddelerin iki yanına dizilmiş direklere yerleştirilen kemerlere asılan “cam kandiller” ve “renkli fenerler” ile caddelerin şenlikli ışıklandırılmasını da tasvir eder. “Özel şahısların kapıları da mülk sahibinin önemi ya da gösterişine göre benzer bir şekilde [fenerlerle] süslenirdi.” Sadrazamın ve yeniçeri ağasının sarayları da padişahın monogramı ve Kur’an’dan alıntıların bir kez daha yan yana yandığı oldukça abartılı bir şekilde süslenirdi. Hanedan iktidarının kutsal ayetlerle birleştirilmesi başka yerlerde de kendini tekrarladı.⁷⁶

⁷⁵ Καλλίνικου Γ΄ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, 239. Mackridge çevirisi.

⁷⁶ Tott, *Memoires*, 169–173.

Ramazanın dinî şenlikleri sırasında hükümdar imparatorluk camilerini aydınlatarak kendini görünür kılarken, hanedana ait kutlamalarda dünyevi otoriteye kelimenin tam anlamıyla dinî bir hava verilirdi.

Tott her zamanki gibi alaycı bir ifadeyle bu ışıklandırmaların “kalabalığı küçük bir masrafla eğlendirdiğini” ifade eder.⁷⁷ Fakat masraf o kadar da az değil. Bir anlatıya göre Sadrazam Koca Ragıp Paşa (ö. 1763) bu şenliklerin biri için ayarladığı ışıklandırmalarda kullanmak üzere 6,4 ton zeytinyağı almıştır.⁷⁸ Her durumda, Tott mesajla mesafesini korurken Tott, aracı net olarak anlamıştır. Işık, tamamıyla yabancı olanların dahi anlayabileceği bir dildi. Örneğin Tott devlet büyüklerinin yansıttığı ışığın miktarının sistemdeki konumlarının bir ifadesi olduğunu açıkça görmektedir.⁷⁹

Eğer gece, iktidarı icra etmek için bir sahne olsaydı, aynı zamanda saray seçkinleri tarafından imparatorluğun en güçlü kişileri arasında yakın, gayriresmî bir etkileşim olması beklenen bir alan, bir kulis odası olarak da kullanılırdı. Fakat yine de bu alan da mahremiyetin ve hiyerarşinin ayrıntılı metinleri takiben gerçekleştiği bir çeşit sahneydi.

Gece, Serbest Zaman ve Yakınlığın Siyaseti

Dördüncü Bölüm’de gecenin sosyal yelpazedeki akran toplulukları arasında kişisel bağları ve yakınlığı geliştirmek için bir aralık olarak nasıl hizmet ettiğini gösterdim. Burada temel olan çeşitli türlerdeki *meclis* ya da toplanmaydı. Bu gibi toplanmalar saray çevrelerinde de yaygındı ve burada açık bir siyasi önem taşırlardı. Hiyerarşi de yakınlık kadar önemliydi.

Serbest zamanları sıklıkla zevkle birleştirme eğilimindeyiz.

⁷⁷ Age., 171. Benzer bir dönem tasviri için bkz. *The Present State*, 406–409.

⁷⁸ Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, 60.

⁷⁹ Tott, *Memoires*, 169–170, 172.

Fakat çoğunlukla serbest zaman hiç de eğlenceli değildir ve toplumsal yükümlülüklerin bir başka biçimidir. İş arkadaşlarıyla bir şeyler içmek için dışarı çıkmak, iş ortaklarıyla gol oynamak ya da ailece tatile gitmek eğlenceli olabilir fakat her zaman böyle değildir. Bunlar “serbest zamanlarda yapılan” faaliyetler olarak adlandırılabilir fakat çoğu kişi bu faaliyetlere serbestçe iştirak etmez. Bazıları mecbur hisseder, diğerleri için bu faaliyetler stres kaynağı olabilir.⁸⁰ Bu, serbest zamanın bazen temsil edildiği gibi hayattan ya da onun hiyerarşi ve baskılarından alınan “bir mola” olmamasından ötürüdür. Bazı bağlamlarda, serbest zaman kişinin toplumsal ilişkilerine ve konumuna çok kapsamlı sonuçları olan bir performanstır.

Saray siyaseti gibi saray eğlence dünyası da padişahın çevresinde dönüyordu. Esasında, Avrupalı çağdaşları gibi Osmanlıların da işten ayrı net bir “serbest zaman” kavramına sahip olmadıkları öne sürülmüştür. Bu iddia sonrasında Avrupalı tarihçilerce şüpheyile karşılanmıştır ve bunun Osmanlı bağlamında geçerli olup olmadığı sorgulanabilir.⁸¹ Osmanlıların “serbest zaman” için bir eşdeğeri olmasa da iş dışı zamanları –istirahat ve emek her zamandan birbirinden net bir şekilde ayrı değilse bile– kesinlikle keyfe ayrılmış olarak değerlendirdiler.

⁸⁰ British Institute for Leadership and Management’ın [Britanya Liderlik ve Yönetim Enstitüsü] düzenlediği bir ankete göre mülakata katılanların yüzde 73’ü (Britanyalı 1,000 işçi ve yönetici) yaklaşan bir tatilin stres seviyelerini artırdığını ifade eder. Bkz. www.institutelm.com/resourceLibrary/summer-holiday-stress.html (erişim tarihi 19 Mart 2019).

⁸¹ Erken modern Osmanlı İmparatorluğu’nda sınırları net olarak belirlenmiş bir alan olarak “serbest zaman” meselesi için bkz. Sariyannis, “Time, Work and Pleasure”. Yakın zamanda Hedda Reindl-Kiel on yedinci yüzyıl itibarıyla Osmanlıların net bir “serbest zaman” kavramı olduğunu iddia etti. Bkz. Hedda Reindl-Kiel, *Leisure, Pleasure and Duty. The Daily Life of Silahdar Mustafa, Éminence Grise in the Final Years of Murad IV (1635–1640)*, Stephan Conermann ve Gül Şen (ed.) (Berlin: EB-Verlag, Dr. Brandt, 2017), 6. Aynı dönemin Avrupası’na dair tartışmalar için bkz. Peter Burke, “The Invention of Leisure in Early Modern Europe”, *Past and Present*, 146 (1995), 136–150; Joan-Lluís Marfany, “Debate: The Invention of Leisure in Early Modern Europe”, *Past and Present*, 156 (1997), 174–191. 17. yüzyıl Osmanlı sarayında serbest zaman ile siyaset arasındaki geçişler için ayrıca bkz. Reindl-Kiel, *Leisure, Pleasure and Duty*.

Çeşitli erken modern Osmanlı yazarları, örneğin, devlet adamlarına günlerini devlet işleriyle ilgilenme, istirahat, çalışma ve uyku olarak bölmelerini tavsiye etmiştir.⁸² Dolayısıyla, siyaset ile serbest zaman arasında kavramsal bir fark olmadığını iddia etmek yerine o dönemde yaşayan kişilerin devlet işleriyle serbest zamanı kavramsal olarak ayırmış olsa da pratikte bu iki kategorinin birbiriyle yakından ilişkili ve zaman zaman birbirinden ayırt etmenin zor olduğunu söylemek daha doğru olur.

Yine de böyle bir ayrımın var olduğu, nedimlerin rolü ile “hanedanın gözdesi” (kelime anlamı yoldaş, yakın arkadaş ya da kayırılan anlamına gelen *musahib*, *mukarreb* ya da *makbul*) arasındaki “iş bölümü”nde daha da belirgindir. İlki, gayri resmi ancak tanınan “nedim”ken, ikincisi padişahın yüksek rütbeli bir yöneticiye verdiği ve onu padişahın en yakın danışmanı olarak niteleyen resmi bir konumdu.⁸³ Gözde, tipik olarak eş olmayan bir hanedan ayrıcalığının keyfini süren ve padişaha düzenli olarak erişebilen bir vezirdi. Padişahın ayrıcalıklarıyla donanan *musahib* resmi prosedürleri aşabilir, resmi terfi kalıplarını göz ardı edebilir ve diğer memurların padişaha erişimini yok sayabilirdi.⁸⁴ Erken modern dönem yazarları genellikle bu iki işlev arasındaki sınırları koruma gerekliliğini vurgulardı.⁸⁵ Ki bu da yine işle keyfin kavramsal olarak ayrı olduğunu gerçekte ise padişahla içip şiir okumak ile siyaset konuşmak arasındaki sınırların sıklıkla bulanık olduğunu gösterir.

Her iki rolün de paylaştığı şey, genellikle belirli bir makamdan doğmayan dolayısıyla da o makamın kısıtlarıyla sınırlı olmayan bir tür otoriteye dönüşen bir hanedan ayrıcalığıydı. Bu, tam da resmî iktidar kanalları dışında çalışabildiği için etkili olan, anlaşılması güç bir etki türüydü. 17. yüzyılın

⁸² Sariyannis, “Time, Work and Pleasure”, 801–802.

⁸³ Mehmet İpşirli, “Musâhib”, *TDVİA*, 31 (2006), 230–231.

⁸⁴ Günhan Börekçi, “Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I and His Immediate Predecessors”, yayımlanmamış doktora tezi, Ohio State University (2010), 151–152.

⁸⁵ Örneğin bkz. Dikici, “Imperfect Bodies”, 101–102.

başlarında değişen saray siyaseti kalıpları bu otorite biçimini her zamankinden daha önemli bir hâle getirdi. Günhan Börekçi'nin de iddia ettiği üzere, padişahlar artık saray ve devlet aygıtı içindeki diğer aktörlerin artan gücü karşısında konumlarını korumak için yeni stratejiler geliştirmek zorunda kaldılar. Üst düzey yetkililer ve ulemanın, yeniçeriler ve sipahilerin müdahil olduğu şiddetli bir hizip rekabeti gerçekliğinde, padişahlar siyasi alana müdahale etmek ve diğer aktörlerin gücünü dizginlemek amacıyla gözde konumuna giderek daha fazla bel bağladılar. O dönemde padişahın giderek artan erişilmezliğini göz önünde tutan Börekçi, "padişahla yakın bir ilişki kuran . . . her kimse iktidarını ona meydan okuyan herkese karşı güçlendirebilirdi ve onları (kelimenin tam anlamıyla) siyasetin dışında kalmaya mecbur bırakıp aynı zamanda kendi iktidarını meşrulaştırabilirdi. Fakat eğer ki bir gözde çok güçlenirse, padişahın sarayını kutuplaştırma ve Osmanlı siyasi seçkinlerini yabancılaştırma riskini alır."⁸⁶

Bu satırlar sanki Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa için yazılmış gibidir. İbrahim Paşa, imparatorluk siyasetine 12 yıl boyunca hâkim olmakla kalmamış aynı zamanda padişahın kızıyla evlenmiştir ki bu da onu hanedan ailesine sokmuş ve ona pek değerli damad unvanını kazandırmıştır. Kazandığı muazzam iktidar, hakikaten de seçkinler içindeki pek çok kişinin ona kıskançlık ve düşmanlık duymasına neden olmuştur. 18. yüzyıl yazarları İbrahim Paşa'yı padişahın dikkatini devlet işlerinden uzaklaştırmak için onu zevklerle meşgul etmekle eleştirmişlerdir.⁸⁷ Bununla beraber, bizzat padişahın kendisi tarafından sadrazama ithafen yazılan dönemin mektupları padişahın kendi iradesi dışında manipüle edilen ve saltanatını eğlencelerde harcayan çaresiz bir kurban olmadığını gösteriyor. En azından kendi keyif gecelerinde padişah çok

⁸⁶ Börekçi, "Factions and Favorites", 151–152.

⁸⁷ Örneğin bkz. Destari Salih, *Destari Salih Tarihi: Patron Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak*, Bekir Sıtkı Baykal (ed.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962), 3. Bu fikir en azından bazı Avrupalı diplomatlarca da paylaşılmıştır. Bkz. Salzman, "The Age of Tulips", 92.

aktiftir. Örneğin bir notta şöyle yazar: “Vezirim, Cuma günü Sa’dabad’a [saraya] gideriz ve geceyi orada geçiririz. Çok sayıda havai fişek ve gün içinde de bir ziyafet hazır edin; izlenecek bir oyun ve at yarışı olsun.”⁸⁸

Bu notları okurken padişah ile sadrazamı arasındaki yakınlık dikkati çekiyor. Padişahın vezir hastayken yazdığı anlaşılan bir mesajda ona “Benim vezirim bu gece nicesin illetin hiffet buldu mı. Şeb-tâ-seher fikrin ile âlûde olup rahatım kalmadı” diye yazar. Bir başka notta, padişah “Benim vezirim bu şeb bir kazgan aşura tabh etdirdim. Ve gayet gerekde gül-âb ve misk vaz’ itdirdim. Ziyade mümessek oldu bir maşraba gönderdim biraz ekl.”⁸⁹ der. Sadrazam belli ki mutlak efendisi ve dünyanın hükümdarı olan padişahla oldukça yakın ilişkiler içindeydi. Padişahın bazı notları vezirine neredeyse kişisel bir bağımlılık gibi görünen bir şeyi aktarıyor. İbrahim’e eğlence gecelerinde kendisine katılması için çok samimi bir dil kullanarak defalarca yalvarıyor.

Sadrazamın kendisine katılıp katılmayacağından endişe duyan padişah, vezirin yönetmesi gereken bir imparatorluk olduğunu ve bu nedenle eğlencelere katılmak için her zaman müsait olmadığını anlamıştır. Bir başka mesajda padişah şunu yazar:

Benim vezirim Sa’dabad mehtablığı bir mertebedir ki
Kilk ile vâsf mümkün değildir bir gece gelip kalasınız
gayet münasib olur mahsus çadır kurdururum kapudanı
alub gelürsüz yahud onu İslambul’da alı Korsuz bu gece
Divan gecesidir Çarşamba gecesidir olur hasılı
Siz bilirsüz ne günü murad eyleseniz gelesüz kayık ile
Aşam köye dek vardım bunun fevkinin bir mahalli dil-güşâ
Olmak gerek Hak Teala seni ve cümlemizi etvâl-i ömr ile
muammer ide
Sultan kızım selam ider göz [. . .] ne alemde serilir”⁹⁰

⁸⁸ BOA, A.E.III. Ahmed 227/21888 (tarihi yok).

⁸⁹ İlk alıntı için bkz. BOA, E.SAMD III 223/ 21490; İkincisi için bkz. BOA, A.E.III. Ahmed 215/20805.

⁹⁰ BOA, A.E.III. Ahmed 222/21416.

Bu mesaj, devlet işiyle eğlence arasındaki (bulanık da olsa) sınırın gece gündüz ayrımıyla düzgün bir şekilde örtüşmediğini gösteriyor. Genellikle, padişahlar ve dostları gün ortasında ziyafetlere, av partilerine ve diğer şeylere kendilerini kaptırırlardı.⁹¹ Buradan, en azından bazı devlet işlerinin (yani Divan-ı Hümayun toplantısının) hava karardıktan sonra yapıldığını öğreniyoruz. Fakat serbest zaman ile saray gecesi arasındaki bir ölçüde karşılıklılık olduğunu varsaymak tamamen yanlış değildir. Güneş battıktan sonra çalışmak Osmanlı toplumunda ve de sarayda kısıtlıydı. Devlet işleri resmi olarak gün içinde yürütülüyordu. Örneğin Divan-ı Hümayun toplantıları genellikle sabah erken başlar öğleden sonra geç saatlere kadar devam ederdi.⁹² Padişahların günlük programlarını kaydeden 18. yüzyıl ruznâmaları serbest zamanın geceyle sınırlı olmadığını gösterirken, gecenin çoğunlukla serbest zamana, bazı padişahlar için de ibadete ayrıldığını gösterir.⁹³

Bu tesadüfi değildi. Temel güvenlik verili kabul edildiğinde, “kontrol edilmiş karanlık” şenlik ve yakınlık için elverişli olabilir.⁹⁴ Görünüşe göre padişah, aktif olarak bu yakınlığı arıyordu. Aşağıda sunulan şiirle birlikte okunduğunda, bu notlar karanlık saatlerin saray toplumsallaşması için önemini gösteriyor. Bu, sadrazamın nihayet efendisinin yanında olabileceği, onu can sıkıntısından ve muhtemelen de yalnızlığından kurtarabileceği bir zamandı.

Zaman zaman padişah ile sadrazam beyitlerle konuşurdular. Örneğin, bir keresinde padişah İbrahim’e yazdığı

⁹¹ Örneğin bkz. Mehmed Subhî, Sâmî, ve Hüseyin Şâkir, *Subhî Tarihi: Sâmî ve Şâkir Tarihleri İle Birlikte 1730-1744 (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin)*, Mesut Aydınar (ed.) (İstanbul: Kitabevi, 2007), 223-226, 649-651, 728-729, 731-734. Osmanlı sarayında serbest zaman hayatı için bkz. Reindl-Kiel, *Leisure, Pleasure and Duty*.

⁹² Wishnitzer, “The Transformation”, 101-103.

⁹³ İrmak, “III. Mustafa Rûznâmesi-”; Arıkan, “III. Selimin Rûznâmesi”. I. Abdülhamid’e dair bkz. Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden*, 45-46.

⁹⁴ Shaw, “Controlling Darkness”. Daha kapsamlı bir tartışma için 4. Bölüm’e bakınız.

yazılardan birinde sadrazamına biçtiği ikili rolü (*nedim* ve *musahib*) tam olarak ifade etmiştir. En az bu kadar önemli olan, ikincisinin açık bir gece imgesiyle ima edilmesidir:

Çerağımın benim sen ben vezir-i nüktedanımsın
Nazîrin yok sadakat ile meşhur-i cihanımsın

Sadrazam da benzer bir şekilde kandil imgesiyle oynayan bir beyitle karşılık verir ve padişahı bir başka gece eğlencesine, bu defa bir helva sohbetine davet eder:

Ezelden abd-ı memlûkûn çerağ-ı hasınımsın zira
Sebeup sensin beni ihyaya devletle saadetle

Senindir hane yoktur minnetim şevketlû hünkârım
Kerem kıl sohbet-i helvaya gel ikbal ü şevketle⁹⁵

Helva sohbetleri hakkında aşağıda birkaç kelam edeceğim ama bu noktada siyaset ve serbest zamanın örtüştüğü noktayla ilgileniyorum. Bazı çağdaş eleştirmenlerin görüşünün oldukça aksine, sadrazam padişahı siyaset dünyasından çıkarıp eğlence dünyasına çekmemiştir. Aksine, serbest zaman, siyasetin başka araçlarla devam etmesiydi. Nitekim, sadrazamın padişah ve çevresindeki diğer üst düzey yetkililerle ilişkilerini geliştirmedi bu kadar uzun süre görevde kalması düşünülemez. Saray seçkinlerinin 1720'lerdeki helva sohbetleri ve çırağanlar, serbest zamanla siyaset arasındaki bu ara yüz içerisinde yorumlanmalıdır.

Sarayda Gece Eğlenceleri

18. yüzyılda padişahlar tebaalarından çok daha sonra uykuya dalarlardı. Aydınlatma masrafları konusunda endişelenmele-

⁹⁵ Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*'da alıntılanmıştır, s. 94. Çevirisi bana aittir.

rine gerek yoktu, sabahın erken saatinde bir dükkân açmak ya da külhanda ateş yakmak zorunda değildiler. Zamanı ve bilhassa da gece vaktini özgürce kullanmaları onları sıradan insanlardan ayırırdı. Avrupalı akranları gibi, onlar da gece geç saatlere kadar eğlenebilirlerdi ve bunu da sık sık yaparlardı.⁹⁶ Şimdiye kadar açıkça görüleceği gibi bu partiler hiçbir zaman sadece eğlence amaçlı olmadı. Daha ziyade, yalnızca kimin çemberin içinde kimin dışında olduğuna değil, aynı zamanda topluluk içindeki hiyerarşilere de işaret eden yakınlık ve hiyerarşinin karmaşık performanslarıydılar. Damad İbrahim'in sadrazamlığında, iki tip gece eğlencesi saray seçkinleri arasında bilhassa meşhur oldu: kış gecelerinde yapılan helva partileri ile çoğunlukla baharda düzenlenen çırağanlar.

Helva sohbeti bir halk geleneğiydi. Uzun kış gecelerinde erkeklerin bir evde buluşup sohbet etmesi, oyun oynaması, şarkı söylemesi, hikâye dinlemesi ve yemek yemesi yaygındı. Mevsim hasebiyle, meyve bulmak zordu bu sebeple de helva diğer yiyeceklerin yanında ana yemek olarak servis edilirdi.⁹⁷ Bu gelenek burada tartışılan dönem süresince yaygındı ve İstanbul'la sınırlı değildi. Örneğin 1711-1735 yılları arasında günlük tutan kadı Sadreddinzade Telhisî Mustafa Efendi 39 helva sohbetine katıldığını belirtir.⁹⁸ Daha mütevazı sakinler arasında katılımcılar ya ağırlama (ve masrafları üstlenme işini) sırayla yapar ya da her sohbetin masraflarını kendi aralarında bölüşürdü.⁹⁹ Öyle görünüyor ki bu gelenek Damad İbrahim'in¹⁰⁰ sadrazamlığı sırasında sarayda da benimsenmiştir ve her hâlükârda yeni bir seviyeye taşınmıştır.

⁹⁶ Sarayın uyku vaktine dair 1. Bölüm'e bkz. Avrupa'da sarayın aynı dönemdeki "geceleşmesi"ne dair bkz. Koslofsky, *Evening's Empire*, özellikle. 110-127.

⁹⁷ Mehmet Tevfik, *İstanbul'da Bir Sene*, 46-48; Sakaoglu and Akbayan, *Binbir Gün*, 125.

⁹⁸ Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü*, 56. Edirne'deki helva sohbetleri için bkz. Ratip Kazancıgil, *Edirne Helva Sohbetleri ve Kış Gecesi Eğlenceleri* (Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi, 1993).

⁹⁹ Sakaoglu ve Akbayan, *Binbir Gün*, 122; Kazancıgil, *Edirne Helva Sohbetleri*, 14, 16; Selim Nüzhet Gerçek, *İstanbul'dan Ben de Geçtim*, Ali Birinci ve İsmail Kara (ed.) (İstanbul: Kitabevi, 1997), 109.

¹⁰⁰ Sakaoglu ve Akbayan, *Binbir Gün*, 120-125.

Helva sohbetlerinin en meşhuru, bu dönemde Osmanlı siyasetine hâkim olan hizbin üyeleri tarafından padişah onuruna verilirdi. Bunlar arasında en önemlisi Sadrazam Damad İbrahim Paşa, kethüdası Mehmed ve Kaptan-ı Derya Kaymak Mustafa Paşa'ydı.¹⁰¹ Bu beyler tarafından düzenlenen etkinliklerde enfes yemekler, içecekler, müzik ve dönemin en iyi şairlerince okunan şiirler yer alıyordu. Yetkililer böylesi savurgan eğlenceler düzenleyerek kendi servetlerini sergiliyor; nam ve padişahın lütfu için rekabet ediyorlardı.¹⁰² Bu, helva sohbetleri ile dışarıda düzenlenen çırağanların ortak özelliği idi. Fakat helva sohbetleri basitçe geceleri gerçekleşirken, diğeri teknikten poetikaya geceye bağımlıydı. Bu, tam olarak geceye özgü bir deneyimdi.

Tıpkı helva sohbeti gibi, çırağan da uzun *meclis* geleneğinin dışında kavranamaz. Dolunay, dışarıda düzenlenen yaz eğlenceleri 17. yüzyıldan çok evvel saray çevrelerinde tutuluyordu ve çırağanların tamamen yeni olmadığını öne sürmek için yeterli kanıt bulunmaktadır.¹⁰³ Fakat 18. yüzyılda yerli ve yabancı birçok yazar, bu geleneği adı bu bölüm boyunca sürekli anılan Sadrazam Damad İbrahim Paşa ile özdeşleştirir.¹⁰⁴ Öyle görünüyor ki, helva sohbetlerinde, camilere gerilen kandil iplerinde ve gece vakti festival eğlencelerinde olduğu gibi, kudretli sadrazam var olan bu pratiği almış ve daha da geliştirmiştir. Çırağan geleneği 19. yüzyılın başlarına kadar

¹⁰¹ Bu "üçlü grup" ve yakın ilişkileri için bkz. Karahasanoğlu, "A Tulip Age Legend", özellikle 40–44.

¹⁰² Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, 92–95; Sakaoğlu and Akbayar, *Binbir Gün*, 120–122; Kazancıgil, *Edirne Helva Sohbetleri*, 5–8.

¹⁰³ 16. yüzyılda Osmanlı sarayında "meclis" e dair bkz. Ertuğ, "Onaltıncı Yüzyılda". Sarayın on yedinci yüzyıldaki dolunay eğlenceleri için bkz. Reindl-Kiel, *Leisure, Pleasure and Duty*, 18–19, 23. Ayrıca bkz. *Lale Devri*, 35–36. 17. yüzyıldaki bir şiir koleksiyonundaki çırağan eğlencesi göndermesi için bkz. Öztekin, *Divanlardan*, 351.

¹⁰⁴ D'Ohsson, *Tableau général*, c. 4, 249; Joseph De Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours, Recherche* (Paris: Bellizard, Barthes, Dufour et Lowell, 1839), c. 14, 64–65; Mehmed Raşid Efendi, *Tarih-i Raşid*, c. 3, 205–206.

varlığını sürdürmüşse de D'Ohsson'a göre İbrahim'in eğlencelerinin ihtişamına hiç ulaşamamıştı.¹⁰⁵

Saray vakanüvisi Raşid, ilk çırağan eğlencesinin 26 Nisan 1720'de sadrazamın Beşiktaş'ta mühim bir şekilde çırağan olarak anılan yeni sarayında yapıldığını anlatır. Padişah harem ve maiyetiyle gelmiştir ve bir hafta kalmıştır. Raşid, padişahın gündüzlerini musiki dinleyerek, gecelerini de çırağan eğlencelerinde geçirdiğini yazar.¹⁰⁶ D'Ohsson padişahın bu partilerden bir sonraki baharda tekrarlanmalarını emredecek kadar çok keyif aldığını ekler.¹⁰⁷ Padişahın yazdığı bir not da yine sadrazam bu partilerin üreticisi olsa da padişahın itici güç olduğunu doğrular. "Vezirim" yazar padişah, "Beşiktaş sarayına iniyoruz. Harem de oraya gelecek. Hava oldukça güzel. Bu gece bir çırağan düzenleyelim mi yoksa ertelensin mi? Acelesi yok. Çırağan, hava da dikkate alınarak, siz ne zaman hazır olursanız yapılacaktır."¹⁰⁸

Çırağan eğlenceleri genellikle Boğaziçi'nde inşa edilen yeni yalıların bahçelerinde düzenlenirdi ve hava karardıktan sonra da devam ederdi. Fakat modern anlamda, padişahın oldukça erken yorulduğu anlaşıyor. Çeşitli anlatılara göre, padişah gün batımından üç ila beş saat sonrasında ayrılırdı.¹⁰⁹ Bu eğlencelerin en önemli özelliği ışık miktarıydı. Binlerce mum ve kandil lale yataklarına dizilir, renkli su vazoları ve aynalar yerleştirilerek göz kamaştırıcı bir ışık ve yansıma

¹⁰⁵ D'Ohsson, Genel Tablo, c. 4, 249. III. Ahmed'in kızı Esmâ Sultan tarafından harem kadınları için düzenlenen çırağan eğlencesi için bkz. Tott, *Memoires*, 78–80. Erken on dokuzuncu yüzyıldaki çırağan eğlenceleri için, bkz. Mehmet Ali Beyhan, "Amusements in the Ottoman Palace of the Early Nineteenth Century", Faroqi, Öztürkmen, *Celebration, Entertainment and Theatre* içinde, 233.

¹⁰⁶ Mehmed Raşid Efendi, *Tarih-i Raşid*, c. 5, 205–206; D'Ohsson, *Tableau général*, 249; Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 64–65.

¹⁰⁷ D'Ohsson, *Tableau général*, c. 4, 249.

¹⁰⁸ BOA, AE.SAMD.III 221/21374, 1730 (Bu tarih arşiv tarafından verilmiştir, III. Ahmed'in tahttaki son yılıdır. Belgenin kendisi tarihsizdir).

¹⁰⁹ Örneğin bkz. Asum Efendi Küçükcelebizade, *Tarih-i İsmail Asum Efendi*, 366–377, 470–471; Raşid Efendi, *Tarih-i Raşid*, c. 3, 319. Günümüz saatıyla İstanbul enlemleri için Nisan ayında gün batımı saatlerine göre bu saatler 23.00 ile gece 01.00 arasına denk düşecektir.

çokluğu yaratılırdı. Bazen havai fişek gösterileri hazırlanırdı. Kandillerin ve lalelerin arasına bülbül sesleri yerleştirilerek ortama işitsel bir boyut kazandırılırdı.¹¹⁰ Gerçek bahçe ile bu ortamda ve bu ortama ilişkin üretilen şiirlerde anılan poetik bahçe ayırt edilemez hâle gelmişti.¹¹¹

Dönemin en bilinen şairlerince kaleme alınan bu şiirler çırağan eğlencelerine ona iştirak edenlerce atfedilen anlamı yeniden kurmamızı mümkün kılar. Temel şiirsel temalar, dinleyicileri gecenin gökyüzüne, bahçe ortamına ve de burada gerçekleşen etkileşimin sesleri ve renklerine duyarlı hâle getirirdi. Burada, çırağan şiirleri köklü gelenekleri takip etmiştir. Örneğin Nedim'in (ö. 1730) bir şarkısından şu dizelere bakalım:

Nay ü santur ü rubab ü tef ü tanbur ile çeng
Nağme-i bülbül ve kamriyye olup hem aheng.

Pür eder alemleri şevk ü tarab rengareng
Müjdeler gülşene kim vakt-i çerağan geldi.¹¹²

Ayrıca bahçenin iç alanı ile dış dünya arasındaki oldukça keskin ayırım, uzun süreli geleneklerle uyum içindedir. Aydınlatılmış, canlı, neşeli ve hoş seslerle dolu olan bahçe etrafını saran karanlık ve sessizlikle bir tezat içindedir. İzzet Ali Paşa (ö. 1734) sadrazamın düzenlediği çırağan partilerinden birini şu sözlerle anlatır:

¹¹⁰ Çırağan eğlenceleri tasviri için bkz. Raşid Efendi, *Tarih-i Raşid*, c. 5, 205–206, 292–295; *Tarih-i İsmail Asım Efendi*, 363–367, 456–458, 460–461; Vincent Mignot, *Histoire de l'Empire Ottoman, depuis son origine jusqu'à la paix de Belgrade en 1740*, c. 4 (Paris: Le Clerc, 1773), 317–319; D'Ohsson, *Tableau général*, c. 4, 248–249; Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 64–65. III. Mustafa (1757–1774) devrinde düzenlenen bu tip bir eğlence için bkz. Tott, *Memoires*, c. 1, 78–80.

¹¹¹ Osmanlı bahçe eğlenceleri için, bilhassa bkz. Andrews, *Poetry's Voice*, 143–174; Çalış-Kural, *Şehrengiz*, 63–105.

¹¹² Ahmet Nedim, *Nedim Divanı* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1338–1340 (1920–1922)), 196–197.

Bu lalezarda seyr eyleyen çırağını
Görür baharda nur oldığın şebistanı [...]

Çemende Pertev-i mir'ata eyleyen dikkat
Zemine indi şanur aftar-ı rahşanı [...]

Zihi sirayet-i feyz-i safa ki şimdi bulur
Basiret ehli süveyda-yı tab'ı nuranı¹¹³

Şair, geleneğe uygun olarak eğlenceye mistik bir önem atfeder ve iştirak edenleri kalplerini günahın karanlık lekesinden (*süveyda*) arındırmalarını ve hakikat perdesinin ardını görmelerini mümkün kılan ilahi nur ile aydınlanmış olarak tasvir eder. Fakat ışık ile karanlık, içeriyle dışarı arasındaki sınır yalnızca mistik düzeyde çizilmemiştir. Bu aynı zamanda, mümtazı “sıradanlardan” ayıran toplumsal bir sınırdır. İzzet Paşa'ya bir kez daha bakalım:

Bu bezm-i hassı temaşaya gelse layıkdur
Medaric-i felekün encüm-i füzuzanı¹¹⁴

Öyleyse, diğer seçkin meclisi türleri gibi, çırağan da seçkin çevrelerindeki kolektif kimliğin ve kişisel ilişkilerin güçlenmesine katkıda bulundu. İştirak eden herkesin dikkatini çeken ateş, ruhların bir araya gelişini temsil ediyordu. Bu açıdan, seçkin meclisi bağlamında genellikle saki ya da köçek olarak hizmet eden güzel oğlanlara verilmiş bir rol olan, arketipik sevgiliyle genellikle açıkça ilişkilendirildi. Bu geleneksel imgeler ve kurgulanmış davranışlar dünyasında, sevgili genellikle iştirak edenlerin kalbindeki ateşi tutuşturan olarak kavram-

¹¹³İzzet Ali Paşa, *Lâle Devri Şairi İzzet Ali Paşa: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği Divan: Tenkitli Metin Nigâr-nâme: Tenkitli Metin*, Ali İrfan Aypay (ed.) (İstanbul: [s.n.], 1998), 94–96.

¹¹⁴Aypay, *Lâle Devri Şairi*, 94–96.

sallaştırılır.¹¹⁵ Gece, duygu ve arzuların daha açık bir şekilde ifade edildiği bir ortam olarak ortaya çıkar ve ateş paylaşılan deneyimin bir sembolü olarak hizmet verir. Nedim'den:

Seyr olup raksı yine dilber-i mümtazların
Yine eflağa çıkar naleleri sazların

Câna âteş bir ağız şu'lesi âvâzların
Müjdeler gülşene kim vakt-i çerâğân geldi.¹¹⁶

İktidarı Yansıtmak

Şimdiye değin çırağan eğlencelerinin sözde mahrem doğasını ve içe dönük yönlerini vurguladım. Fakat açıkça bir gösteriş boyutu da bulunmaktaydı: 18. yüzyıl İstanbulu'nun zifiri karanlık gecesinde binlerce mumum yarattığı parıltı ile havai fişekler (ilave ses boyutu ile birlikte) yakın mahallelerdeki insanlar tarafından fark edilir, yakın fakat ulaşılmaz olan bir imparatorluk iktidarı imgesi yaratırdı.¹¹⁷ Saray metinleri bu etkiyi yineler, ışık gösterisini iktidar ve otoriteyle açıkça ilişkilendirerek bu etkiyi güçlendirir ve sürdürürlerdi. Yukarıda da bahsedildiği gibi, ışığın hanedanın otoritesi ve dinî otoriteyle ilişkilendirilmesi yeni değildi. Ölçek emsalsizdi. Saray şairleri, ışık miktarını, düzenlemelerin karmaşıklığını ve bunun göz kamaştırıcı etkisini tipik abartılarla yücelttiler.

Tuhfe-i Çırağan, Sadrazam Damad İbrahim Paşa tarafından

¹¹⁵ Gece vakti düzenlenen eğlencelerde ışığın gerçek ve mecazi kullanımları hakkında daha fazlası için 4. Bölüm'e bakınız.

¹¹⁶ Nedim, *Nedim Divanı*, 196–197.

¹¹⁷ Bu eğlenceler davet edilmeyenlerce biliniyor ve olay anında kaydediliyordu. Örneğin kadı Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi (ö. 1736), günlüğünde bu eğlencelerden defalarca söz eder ve İstanbul'daki Venedik temsilcisi, (*baili*), Giovanni Emo'dan 1722 çırağan eğlencelerine dair raporunda bahseder. Bkz. Karahasanoğlu, *Kadı Ve Günlüğü*, 106–109; Mary Shay, *The Ottoman Empire from 1720 to 1734 as Revealed in Despatches of the Venetian Baili* (Urbana: University of Illinois Press, 1944), 20.

hazırlattırılan ve Vahidi mahlasıyla, muhtemelen 1720'lerin ortalarında, yazar bir şair tarafından ona sunulan kısa bir eserdir. Topkapı Sarayı'nda korunan ve az bilinen bu yazma, çırağan eğlencesinin en önemli iki özelliğine odaklanır: ışık ve çiçekler.¹¹⁸ Yazar, eser boyunca ışığı ilahi olarak devredilmiş otoriteyle ilişkilendirir. Örneğin felaket kışının karanlık bataklıklarından “imanın nurunun çırağanlarıyla” insanlara hidayet eden Peygamberi ve takip eden dört halifeyi (*râşidun*) anlatır.¹¹⁹

Işığın bu tür Sünni imgeleri, 4. Bölüm'de detaylı olarak tartışılan Aşk Mezhebi'nin poetikasının tipik özelliği olan Kur'an ayetlerinin metaforik tefsiriyle iç içe geçmiştir. Örneğin, bir çırağan gecesini tasvir ederken yazar mimarlar (*mühendisân*) tarafından her laleyi aydınlatmak için dikkatlice hazırlanan özenli ışıklandırmalar, “en yakın gök bu cennet bahçeyle bir araya gelmiş” gibi gösterir. Yazar, sonrasında Kur'an'dan bir ayetle (67:5) devam eder: “En yakın göğü kandillerle donattık ve onları, şeytanlar için taşlamalar yaptık.”¹²⁰ Vahidi bu ayeti temel alarak [çırağan eğlencesinin] kıvılcımları ve alevleri nedeniyle kırk cin ve iblisin nasıl düşüp kalktığını ve en sonunda kötü bedenlerinin nasıl delinip dağıldığını tasvir eder. (...şerar ve şehab iştiale ve istinaresinden kırk efarit ve şeyatin üftan ve hizan ve ecsam-ı habiseleri meskub ve rızan oldu).¹²¹

Burada alev için kullanılan *şihab* kelimesi aynı zamanda kayan yıldız anlamına gelse de dolaysız anlamı genellikle Kur'an'da yine yukarıda bahsedilen ayetle ilişkilendirilen başka ayetlerden (37:6-10) alınmıştır. Bu ayetler yakın göğün

¹¹⁸ Yazara dair dönemin standart biyografik sözlüklerinde bir bilgi bulamadım. Bildiğim kadarıyla bu yazmaya dair tek akademik şudur: Philippe Bora Keskiner, Ünal Araç, “Çerağan Eğlenceleri ve Çiçekleri Tarihine Işık Tutan Bir Eser: Tuhfe-i Çerağan”, *İstanbul Araştırmaları Yıllığı*, 3 (2014), 1–8. Yazma ilk olarak Nurhan Atasoy'ca tespit edilmiştir. Bkz. Nurhan Atasoy, *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek* (İstanbul: Aygaz, 2002), 169.

¹¹⁹ Vahidi, *Tuhfe-i Çırağan*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 1442, folyolar 1A–2.

¹²⁰ İngilizce çeviri Abdel Haleem, *The Qur'an*'dan alınmıştır.

¹²¹ Vahidi, *Tuhfe-i Çırağan*, 10.

yıldızlarını “her inatçı şeytan” a karşı bir siper olarak tanımlar. Bu ayetlerde bahsi geçen *şihab*, cennete gizlice yaklaşmaya çalışan şeytanlara atılan “delici bir alev” dir (ayrıca bakınız 15:16-18; 67:5). Vahidi, bahçeye konumlandırılan durağan kandillerin Cenneti çevreleyen hareketsiz yıldızlar gibi olduğunu ve havai fişeklerin *şihabı* çağrıştırdığını ima ediyor olabilir. Bu imgelerin çağrışımıyla, binlerce titreyen alev ve dans eden gölgeler ilahi nur ile kötülüğün güçleri arasında bir savaşa dönüşüyor. Görünmeyen (*gayb*) görünen ipuçları ile alelade kandiller bir kez daha hükümdarın suretinde ve kudretinde semavi nuru parlatır.

Diğer saray şairleri de aşırı aydınlatmayı benzer bir şekilde bir tarafta hanedan ile öte tarafta da ilahlilik ile bağdaştırdılar. Örneğin Mirzazade Ahmed Neyli’nin (ö. 1748) aşağıdaki satırlarını ele alalım.

Çerağın ister efzun olduğın tab’ı mülükane
N’ola eylerse rağbet Husrev-i devran Çırağana
Çırağan şanma encüm yeryüzünde encümen tutdı
Temaşa-yı gülistan-ı şehenşah-ı cihan-bane¹²²

Buradaki ışık miktarı egemenliğin doğasıyla doğrudan bağlantılıdır. Dünyanın kralları, imparatorluğun yöneticileri *çırağan* eğlencelerine ya da bu etkinliklerin çoğunun gerçekleştirildiği Beşiktaş’taki Çırağan Sarayı’na akın eder. Kralların şahı olan padişahın bahçesinin güzelliği karşısında yıldızlar bile hayrete düşer. Işığın bolluğu ile yönetenin iktidarı arasındaki ilişki İzzet Ali Paşa’nın bir başka *çırağan* eğlencesi için yazılmış olan bir gazelinde de kurulmuştur.

Lale tab-aver olup bezm-i çırağana bu şeb
‘Arz ider suzişini daver-i devrana bu şeb
Döşeyüp şahın-ı çırağana kumaş-ı elvan
İtdi araste bir bezm-i mülükane bu şeb [...]

¹²² Öztekin, *Divanlardan*’dan alıntılanmıştır, s. 355. Çeviri bana aittir.

Ruz-u Ruşen gibi her şem'a ziya-güster iken
Kim bakar tabiî-ı ruy-ı meh-i tabana bu şeb.¹²³

“Geceyi gündüze çevirme” yeteneği bahçenin dışında kalanlara, ister daha alt düzey memurlar ister halk olsun, bir güç mesajı gönderir. Işık, toplumsal etkileşimin gerçekleşmesine müsaade eden şeffaf bir varlık olmaktan ziyade eğlencenin esas temasıdır. Bu odak, hem katılımcıların dikkatini kandillere ve onların yansımalarına çeken bahçenin fiziki düzenlenmesinde hem de şiirlerde, şarkılarda ve bu eğlencelere dair yazılan tasvirlerde belirgindi. Görünüşe göre buradaki ışık onu meydana getiren maddeden ayrılmıştır. Mumların yapıldığı mezbahaların kanlı zeminleriyle olan bağlantısı tamamen koparılmış, arıların, arı üreticilerinin ya da koyun yetiştiricilerinin ve mumcuların emeğinden ayrılmıştır.

Böylece, önemsiz maddi karmaşalarından kurtulan ışık birden çok düzeyde işleyen bir metafora dönüşebilir. Toplumsal düzeyde, ışık yakınlığın ve coşkunun kolektif deneyimini temsil ediyordu. Mistik düzeydeyse layık olana verilen ilahi bir hediye olarak anlaşıldı. Politik düzeyde, ışık hamiyile özdeşleştirildi ve dolayısıyla da seçkinlerin, halkın ve diğer hükümdarların gözünde hükümdarın ve muhtemelen onun en yüksek temsilcilerinin kudretini yansıttı.

Osmanlı Aydın-lanması?

Işık vasıtasıyla iktidarı yansıtan Osmanlılar, daha evvelki Müslüman yöneticilerinin izlerini takip ediyorlardı. Fakat 18. yüzyılda, dikkatlerini daha çok Avrupalı yöneticilerin benzer gösterileri düzenlemek için birbirleriyle yarıştığı batıya yönelttiler.¹²⁴ Osmanlı seçkinleri Avrupa’nın bu alandaki

¹²³ Aypay, *Lâle Devri Şairi*, 94–96.

¹²⁴ Safevi Hükümdarı I. Şah Abbas ile yabancı diplomatlar için 1629’da düzenlediği ışık gösterilerine dair bkz. Emami, “Coffeehouses”, 177. Dönemin Avrupa saraylarındaki ışık gösterileri için bkz. Koslofsky, *Evening’s Empire*, 91–127.

başarılarından haberdardı ve tam tersi de geçerliydi. 1720’de Fransa’ya gönderilen Osmanlı elçisi Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi, Paris’ten çok uzak olmayan Chateau Chantilly’de bir ışık festivaline katılmış, elçiliğe yazdığı raporunda bunu detaylıca tasvir etmiştir. Gösterinin Fransız Kralı’nın iktidarıyla ilişkisi muğlak tutulmamıştı. Kralın şahsi sembolü muhteşem bir ateş ve havai fişek gösterisinin zirvesinde alevlerin içinden çıktı. Osmanlı elçisi, bütün bu gösterinin neredeyse iki saat sürdüğünü ve onu derinden etkilediğini yazmıştır.¹²⁵ Fransız kralının 1729’da bir oğlu olduğunda, İstanbul’daki büyükelçisi bu olayı kutlamak için bir ışıklandırma tertip etti.¹²⁶ Açıkça karşılık vermeye ve kendi iktidarlarını göstermeye çalışan Osmanlılar, kendi düzenledikleri ışık gösterilerinde, ülkelerine döndüklerinde efendileriyle izlenimlerini paylaşacaklarını umarak, Avrupalı elçilere ön saflardan yer ayırdılar. Bir nebze kadar başarılı oldular: En azından bazı Avrupalı temsilciler Osmanlıların havai fişek kabiliyetlerine dair hayranlıklarını ifade etmiştir.¹²⁷ Koslofsky’nin öne sürdüğü gibi gecedeki ışık Avrupalı prens ve kralların görkem için yarıştığı ve görkemini sergilediği ortak bir alan işlevi görüyorsa, Osmanlılar rekabetin açıkça bir parçasıydılar.

Osmanlı ve Avrupa sarayları arasındaki gecenin serbest zaman ve iktidarın yansıtılması açısından benzerlikler “Osmanlı Aydınlanması” sorusunu, yani hakiki aydınlatma ile Aydınlanma olarak bilinen Avrupa entelektüel hareketine benzer düşünceler arasındaki ilişkileri, gündeme getiriyor.

Osmanlı ve Avrupa ışık gösterilerinin rekabet boyutu için bkz. And, *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*, 101.

¹²⁵ Mehmed Efendi Yirmisekiz Çelebi, *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin Fransa Seyahatnamesi*, ed. Beynün Akyavaş (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1993), 148.

¹²⁶ And, *Kırk Gün*, 15.

¹²⁷ Karateke, “Illuminating Ottoman Ceremonial”, 294. Osmanlıların havai fişek yetilerine dair bkz. Yerasimos, “Sûrnâme”, 9,11; ve *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*, 101. Bilhassa Damad İbrahim Osmanlı kudretini ve karmaşıklığını Avrupalı diplomatlara göstermek için çok hevesliydi. Bkz. And, *Kırk Gün*, 14.

Hans Blumenberg Aydınlanma hareketinin ışığın metaforik kullanımlarını önemli ölçüde değiştirdiğini iddia etmiştir. Her daim hakikati temsil eden ışık, artık pasif insanlara ilahi olarak bahşedilmiş bir şey olarak değil; dünyayı aydınlatmak, yani onu akla ve düzene tabi kılmak için, aktif olarak kullanabilecekleri bir araç olarak görülüyordu.¹²⁸ Darin McMahon bu kavramsal kaymanın ışığın gerçek kullanımındaki dönüşümüyle iç içe geçtiğini göstermiştir. Aydınlanma Çağı Avrupa'nın çoğunda aydınlatma planlarının epeyce genişlemesine şahit oldu ve bu iki yön birbirini güçlendirdi. Gerçek ışık bir metafordu ve “ilerleme”nin bir ölçüsüydü. Işık, eskiler ile modernler, Avrupa ile dünyanın geri kalanı arasındaki ayrımları belirginleştirmek için kullanıldı.¹²⁹

Bu dönemde ve bu eğilimlerin aksine, Avrupalı gözlemciler Osmanlı İmparatorluğu'nu giderek artan bir şekilde aydınlanmış Avrupa'nın hem kelimenin gerçek anlamıyla hem de mecazi olarak taban tabana zıttı olarak tasvir ettiler.¹³⁰ Tipik Aydınlatma anlatılarında kullanılan imgelem, Avrupalıları, “aklın ışığını” ya da “bilimi” İslam uygarlığından alıp ileriye taşıırken İslam âlemini karanlıkta bırakır vaziyette temsil ediyordu.¹³¹

¹²⁸ Blumenberg, “Light as a Metaphor for Truth”, 52–54.

¹²⁹ McMahon, “Illuminating the Enlightenment”.

¹³⁰ Karanlık İstanbul'un dönemin Avrupalılarınca tasviri 1. Bölüm'de aktarılmaktadır. İmparatorluğun Aydınlanmış Avrupa'nın aksi olarak tasviri için bkz. Vefa Erginbaş, “Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape,” *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East: Papers from the Third Symposium on the History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East*, University of Leipzig, September 2008 içinde, Geoffrey Roper (ed.) (Leiden: Brill, 2014), 56–57. Dönemin Avrupalıların İslam topraklarına olan artan ilgisine dair en yakın zamanlı araştırma için bkz. Alexander Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018).

¹³¹ Bu tip bir inşanın tipik bir örneği için bkz. “History”, *Encyclopædia Britannica: Or, a Dictionary of Arts, Sciences, &c. On a Plan Entirely New* (Edinburgh: Printed for J. Balfour and Co. W. Gordon, J. Bell, J. Dickson, C. Elliot, W. Creech, J. Mccliesh, A. Bell, J. Hutton ve C. Macfarquhar, 1778), 3678. Thomas Thornton “Türk hükümetinin” bilimin ışığını söndürmekle suçlandığını ifade

Esasında birçok bilim insanı III. Ahmed yönetiminde İstanbul'un da dinin etkisinin azalması ve artan dinî tolerans, silahsızlanma, felsefenin ve İslam'ın ussal yorumlarının yeniden vurgulanması, natüralizmin yükselişi, kültürel açıklık ile bilginin kamu kütüphaneleri ve ilk Osmanlı matbaasının açılması vasıtasıyla yayılması çabaları gibi Aydınlanma benzeri eğilimler deneyimlediğini iddia etmiştir.¹³² Yapay ışık kullanımıındaki paralel artış dikkate alındığında, Aydınlanma benzeri eğilimlerin Avrupa'da olduğu gibi ışığın tertibi ve yorumlanmasındaki değişimlerle eşleştiğini iddia etmek cazip gelebilir.

Fakat bu cazibeye kapılmamak gerekir. "Aydınlanma"yı Osmanlı bağlamında kullanan tarihçiler onu dönemin Osmanlıları tarafından zaruri bir şekilde ilişkili olarak görülme- yen ve kesinlikle Aydınlanma başlığı altında sınıflandırılmayan olguları ve eğilimleri birbiriyle ilişkilendirmek için kullandılar.¹³³ Ayrıca, Khaled El-Rouayheb'in de uyardığı üzere, dönemin İslami entelektüel geleneklerini "Aydınlanma" gibi ithal kavramlarla nitelemek, onları ilk etapta sahip oldukları bütünlük ve anlamları kaybedecek derecede esnetmeyi gerektirir. Khaled El-Rouayheb, her "şahsi aydınlatma"nın "Aydınlanma" olmadığını vurgular.¹³⁴ Araştırmaları, ussal felsefeye yinelenen vurgu gibi yukarıda bahsi geçen bazı eğilimlerin, Aydınlanma'nın doğu ucundan ziyade, İslami entelektüel alanlardaki uzun vadeli eğilimlerin devamı olarak yorumlanmasının daha iyi olacağını öne sürer.¹³⁵

eder. Kendisi buna katılmaz. Bkz. *The Present State of Turkey*, c. 2 (London: Joseph Mawman, 1809), 18.

¹³² Bekir Harun Küçük, "Early Enlightenment in Istanbul", yayımlanmamış doktora tezi, University of California San Diego (2012), 6-7; Erginbaş, "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape".

¹³³ Küçük, "Early Enlightenment in Istanbul".

¹³⁴ Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 8.

¹³⁵ Çok daha farklı bir açıdan olsa dahi, Nir Shafir'in 17 ve 18. yüzyıldaki Osmanlı "dindarlığı"na dair çalışması da "daha uzak bağlantılar"dan ziyade "imparatorluk içi dolaşım rejimi"ni vurgular. Bkz. Nir Shafir, "The Road from Damascus:

Bu benzerliklerin göz ardı edileceği atlamına gelmez. Hem Osmanlı hem de Avrupalı hükümdarlar aynı alanda oynadılar ve birbirleriyle zımnen kabul edilmiş olan temel bir kurallar dizisine dayanarak bilinçli olarak rekabet ettiler: ışık ne kadar çoksa ve tertibi ne kadar karmaşıkça prestiji de o kadar büyük olur. Her ne kadar Osmanlılar Avrupalıların havaî fişekler de dâhil olmak üzere ışık gösterilerini sahneleme hususundaki uzmanlığını kabul etmiş olsalar da¹³⁶ aydınlatma protokolleri ile ilişkili metaforlar önemli ölçüde farklılaşıyordu. Işığın kendisinin, yerel olarak üretilmiş mum ve kandillerle yanan yerel maddelerden üretilmesi gibi ışığa atfedilen anlamlar da Osmanlının ayırt edici kültürel repertuarını takip ediyordu.

Işık gösterilerine atıfta bulunan anlatılar ve şiirler Avrupalı ilham kaynaklarından hiç söz etmez. Esasında, *çırağan* eğlencelerinin tarihine değinen tek dönem kaynağı olan *Tuhfe-i Çırağan*, konu ışık olduğunda Osmanlıların batıdansa doğuya baktıklarını gösterir.¹³⁷ Metne göre bir muhtemel kaynak Çin sarayıydı. Timur hükümdarı, imparatorluğun kurucusu Timur'un oğlu Şahdur tarafından gönderilen elçiler buna benzer bir eğlencenin hazırlıklarına şahit olmuştur.¹³⁸ Keskiner ve Araç bu bilginin 1422'den Farsça bir kitap olan ve Sadrazam Damad İbrahim Paşa'nın emriyle 1728'de Türkçe'ye çevrilen *Hıtay Sefaretnamesi*'nden gelmiş olabileceğini öne sürer. Eser, bu kandil gecelerinin detaylı bir tasvirini barındırır.¹³⁹ Fakat *Tuhfe-i Çırağan*'ın yazarı bu tür etkinlikleri düzenleyenlerin yalnızca Çinliler olmadığını ifade eder. Çin geleneğinden ba-

Circulation and the Redefinition of Islam in the Ottoman Empire, 1620–1720", yayımlanmamış doktora tezi, University of California (2016), 2.

¹³⁶ Karateke, "Illuminating Ottoman Ceremonial", 294–296. Ayrıca Yirmisekiz Çelebi'nin yukarıda bahsi geçen anlatısına bakınız.

¹³⁷ Burada Erimtan, *Ottomans Looking West?*'ten yararlanıyorum. Ayrıca bkz. "The Perception of Saadabad: The 'Tulip Age' and the Ottoman-Safavid Rivalry", *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* içinde, ed. Dana Sajdi (London/New York: Tauris Academic Studies, 2007), 41–62.

¹³⁸ Vahidi, *Tuhfe-i Çırağan*, 3.

¹³⁹ Keskiner ve Araç, "Çırağan Eğlenceleri", 3–4.

ğımsız olarak Roma (ya da Bizans) Kralı (*Şahınşah-ı Rum*) lale mevsiminde kendi kandil eğlencelerini düzenlerdi. Abbasi halifeleri de dâhil olmak üzere “şark diyarlarının sultanları” bu tür “kandil eğlencelerini” lale mevsimini tercih eden Osmanlıların (*al-ı Osman*) aksine gül mevsiminde tertiplemeyi tercih ederlerdi. Mevsimsel tercihler bir yana, Osmanlılar çeşitli önde gelen hanedanların mirası olarak gösterilmektedir. Fakat bu hanedanların tümü “Şark’ın toprakları”na hükmediyordu. Dahası, şair, Osmanlı ve Avrupa’nın ışığı yansıtmasındaki dışa dönük benzerliğin, bu ışığın yorumlanma biçimindeki oldukça önemli farklılıkları karanlıkta tuttuğu izlenimini daha da güçlendiren Farsça şiir kanonundaki¹⁴⁰ ustalığını göstermeye açıkça heveslidir.

Sonuç

Bu bölüm Lale Devri’nde Osmanlı sarayındaki “geceleşme” ile ışığın kamusal eğlencelerde ve kapalı saray eğlencelerindeki kullanımının paralel artışını gösterir. Dünyevi ve dinî tüm bu şenlikli olaylarda ışık sosyal etkileşimin gerçekleşmesine izin vermek için sağlanan boş bir varlık değildi. Aksine, ışık kendisine dikkat çekmek ve mühim mekânları ve zamanları aydınlatmak için tasarlanmıştı. Hepsi birlikte ele alındığında, bu ışıklandırma çabaları saray seçkinlerinin, önceden sarayı çok daha az ilgilendiren bir aralık olan gecenin daha derinlerine doğru bir hamlesini temsil etmekteydi. Camilerde ya da saraylarda, Ramazan’da ya da başarılı bir askerî zaferi takiben, gecenin ışığı önemini şehrin diğer tüm bölgelerinde ve yıl boyunca hüküm süren karanlıktan alan patrimoniyal bir iktidarın ilanıydı.

¹⁴⁰ Vahidi önde gelen Fars Sa’dî- ve Hafez’ten alıntılar yapar ve Farsça kelimelerin, göndermelerin ve imgelemin yer aldığı yazısı oldukça ağırdır. Ayrıca bkz. Age., 8.

Bir düzeyde, ışık iktidarın kültürlerarası, hatta evrensel bir temsilcisi ve hizmetkarı gibi görünüyor. Fakat aynı zamanda, ışık yalnızca yerel olarak tedarik edilip üretilmekle kalmıyor aynı zamanda yerel olarak yorumlanıyordu. Işık ve metin o denli karmaşık bir şekilde iç içe geçmiştir ki ışık Osmanlıya özgü metinsel evrenlerin dışında ne tertip edilebilir, ne de yorumlanabilir. 18. yüzyıl bu açıdan ışığın endüstrileşmiş biçimde üretildiği dünyadan temel olarak farklıdır. Ayrıca, Osmanlılar Avrupalıların oyununu sadece bir nebze kadar oynamıştır. Osmanlı sarayı gösteri alanında rekabet ederken geceleyin gerçekleşen düzensizliklere rağmen sokakları aydınlatmak için hiçbir çaba göstermedi. Bu açıdan incelendiğinde, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'yla daha benzer olmak yerine esasında daha farklı oluyordu.

1809'un başlarında bir sabah, İstanbul'un çeşitli mahallelerinde uyanan düzinelerce sakin, kapılarında yeniçeri ocağının armasının işlenmiş olduğunu gördü. Takip eden gecelerde, özel mülklerin yanı sıra, kiliselerin ve sinagogların kapıları da benzer bir şekilde işaretlenmişti. İnsanlar bunu tehdit edici bir mesaj olarak yorumladılarsa da kimse bunun tam olarak ne anlama geldiğini ya da arkasında kimin olduğunu bilmiyordu. Vakanüvis Cabi Ömer'e göre (ö. ~1814) "bir iki kişinin işi olmayan" bu gizli eylem ev sahipleri arasında büyük endişe yarattı. Bir gece, neredeyse 100 kapı işlenmişti. İnsanlar devriye gezen askerlerin sorumlu olduğunu düşündüler fakat kimse sebebini çözemedi.¹ Me-sele kaymakama intikal edince o da nihayetinde ocak komutanlarını sorguladı ama bir sonuca varılmadı. Karanlığa sessizlik eşlik ediyordu. Yeniçeri Ağası suçluları yakalama sözü verdiyse de ertesi sabah şafak vaktinde Bab-ı Âli'deki Divan-ı Hümayun odasının kapısına bir tehdit mesajı asıldığında o da tamamen çaresiz kaldı. Mesaj, Nizam-ı Cedid programının bilinen bir destekçisi olan Yusuf Ziya Paşa'nın (ö. 1817) sadrazam olarak atanmasını protesto ediyordu. "Kılıcımızdan kan damlıyor" yazan mesajın devamında sadrazam suikastla tehdit ediliyordu. O gece Bab-ı Âli'de nöbet tutan yeniçeriler, mesajı kimin gönderdiğini bilmedikleri iddia ediyor ve kaymakamın kendisini şafak vaktinde odanın kapısının önünde gördüklerini anımsıyorlardı. "Me-

¹ Câbi Ömer Efendi, *Câbi Târihi*, 408-409.

sajı ona sorun,” belki de sadrazam olarak atanmak için kendisi yapmıştır diyorlardı.²

Neler oluyordu? Hikâyeyi aktaran vakanüvis ve onun okuyucuları olan bizler emin olamayız. Bu anekdottaki en çarpıcı kısım, padişahın da karanlıkta el yordamıyla bir açıklama arıyor olmasıdır. Yeniçeriler burada avantajlı konumda görünüyor. Dayanışmalarına ve saklanabilirliklerine güvenen yeniçeriler, harekete geçer, isyan eder ve padişah da dâhil olmak üzere herkesi çaresiz ve endişeli bırakarak ortadan kaybolurlar. Karanlıkla bir işler dönüyordu fakat kimse bunun ne olduğundan emin değildi.

Bu bölümde, muhafazakâr ve karşıt ritüelleri, düzeni ve bunların ihlallerini barındıran, serbest bir şekilde düzenlenmiş olan on sekizinci yüzyıl gecesinin, saray seçkinleriyle gecenin gayri resmi yöneticileri olan yeniçeriler arasında kademeli olarak nasıl bir muharebe alanına dönüştüğünü gösteriyorum. Yeniçeriler sarayla çatışma içinde olduklarında geceyi yalnızca hovarda zevkler ve ticaret için değil aynı zamanda komplo ve sabotaj için de kullandılar. Karanlık onların “isyan protokolleri”nin hayati bir veçhesiydi.³ Bir kez harekete geçtiklerinde, yeniçeriler karanlığın örtüsü altında çabucak örgütlenir ve gölgelerden ortaya çıkarak güpegündüz padişaha karşı çıkarlardı.

Osmanlı padişahları da kendi açılarından –bu bağlamda önem arz edecek bir biçimde– yeniçeri isyanlarının gelişmesine elverişli bir ortam yaratan gece hayatı sahnesini yok

² Age., 409. Bu eylemler yavaşlamış olsa da tamamen bitmemiştir. O sene 25 Kasım'da (1809) iki adamın insanların kapılarına geceleyin yazılama yapıp “kışkırtıcı fikirler” yaymaktan idam edildiği bildirilmiştir. Cabi bu adamların kimliğine dair başka bir detay sunmaz. Bkz. Age., 579.

³ “İsyan protokolleri kavramını Sunar’dan alıyorum: “Cauldron of Dissent”, 127–129. O da bu kavramı John Bohsted’ten almıştır: *Riots and Community Politics in England and Wales, 1790–1810* (Cambridge: Harvard University Press, 1983). Yeniçerilerin isyan protokollerinin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 17–43. Benzer bir kavram için bkz. Yayıcıoğlu, “Guarding Traditions”, 1563.

ederek zaman zaman bu ağları ortadan kaldırmaya çalıştılar. Fakat bu çabalar yetkililerin tam da bu ağlara bağımlılığı ve onlara yönelik kararsızlığı sebebiyle engellendi.⁴ Bu dram aşağıda üç temel isyanda aktarılmıştır: 1730 isyanı; Nizam-ı Cedid reformları ve bunu sonlandıran 1807 isyanı ve 1826'da Osmanlı'da geceye ilişkin gerçekliklerde mühim değişimlere kapı açan yeniçerilerin ortadan kaldırılması.

Bu süreçte, mücadele yalnızca sokaklarda değil söylemsel düzeyde de gerçekleşmiştir. 1730 isyanını takiben, seçkin yazarlar yeniçerileri ve kentsel alt sınıfları karanlıkla ilişkilendirmeye zaten başlamışlardı. Yüzyılın sonlarına doğru saray ile yeniçeriler arasındaki gerilim arttıkça bu retorik saray çevrelerinde giderek ilgi görmeye başlayacaktı. Yeniçerilerin yok edilmesi ve ilişkili Bektaşî düzenin baskılanması Sünni İslamı tasdik eden ve Sünni İslamca desteklenen padişahın nurunun karanlığın ve kaosu sapkın güçlerine karşı bir zaferi olarak tanımlanacaktı.

Işıklar Sönsün

Eylül 1730'un sonlarında, Patrona Halil olarak bilinen bir seyyar satıcı ve yarı zamanlı yeniçeri, Sadrazam Damad İbrahim Paşa ve yardımcılarının devrilmesi ve idam edilmesi ile Sultan III. Ahmed'in I. Mahmud ile (h. 1730-1754) ikame edilmesine sebep olan isyana öncülük etti.⁵ 6. Bölümde gösterildiği üzere, önceki yıllarda saray, hanedanın gücünü ve meşruiyetini yansıtmak amacıyla ışığı abartılı bir şekilde kul-

⁴ Bu bağımlılıklara dair 3. Bölüm'e bakınız.

⁵ İsyan ve onun toplumsal arka planının farklı, kısmen çelişkili analizleri için bkz. Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 54–69; Robert W. Olson, "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17(3) (1974), 329–344; M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958); Karahasanoğlu, "A Tulip Age Legend".

landı. Fakat bu tür güç gösterilerinin en nihayetinde olumsuz bir etkisi oldu. Şiddetli güçlükler bağlamında, yönetici hizbin savurganlığı halk arasında bir hınç yarattı. Bu görüşü ifade eden dönemin vakanüvislerinden biri Damad İbrahim'in yüksek rütbeli memurlarından biri olan ancak bir şekilde isyan sonrasında hayatta kalmayı başarıp yeni yönetim altında daha da yüksek konumlar elde eden Abdi'ydi.⁶ Abdi, "yoksul halk tiranlık ve zulümle perişan edilmişken" sadrazamın ve "yüksek rütbelilerin büyük çoğunluğunun" "gece gündüz demeden" zevk ve müzik eğlencelerine daldığını açıkça ifade eder.⁷ Abdi'nin ve diğer vakanüvislerin yeni efendileri Sultan I. Mahmud'u yatıştırmak için retrospektif olarak İbrahim'i ve onun hizbini karalamaya çalıştıklarını kabul etsek ve isyanın bir halk isyanından ziyade seçkinler arası bir komplo olduğunun⁸ konusunda hem fikir olsak dahi, dönemin yazarlarının eleştirilerinin çoğunu sabık yönetici hizbin savurganlığına ve şatafatına yöneltmeyi tercih etmesi yine de önemlidir. Yazarlar, seçkinlerin muhteşem gece eğlencelerini parlayan, vurulması kolay bir hedef olarak kullanarak yaygın olarak güdülen bir düşmanlık duygusundan istifade ediyorlardı.

Vakanüvisler Damad İbrahim ve çevresine dair eleştirel olsalar da isyancılara hiçbir şekilde sempati duymuyorlardı. Esasında, isyancılar tutarlı bir biçimde geceyle ilişkilendiriliyordu; gece de bir düzensizlik, tekinsizlik ve ihanet zamanı olarak sunuluyordu. Bu bağlantı iki şekilde üretildi: İlki, isyancıların geceye ilişkin faaliyetlerinin olağan akıştaki ve isyan sırasındaki "gerçekçi" bir temsili olarak adlandırılabileceğimiz şeydi. İkincisi ise gecenin hem ilkel hem de tarihsel olarak yaratılmış korkuları üzerine bina ederek, isyancıları

⁶ Faik Reşit Unat'ın yazar saptamasının doğru olduğunu varsayarak. Bkz. Faik Reşit Unat (ed.), "Önsöz", 1730 *Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi* içinde (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943) xi, no. 2.

⁷ Unat, *Abdi Tarihi*, 26.

⁸ Karahasanoğlu'nda tartışıldığı gibi, "A Tulip Age Legend".

mecazen “karalamak” idi.⁹ Bir diğer deyişle, gecenin sözde kötücül doğası isyancılarla ilişkilendirilmiş ve böylece isyancılar padişahın nurunun tam aksi olarak sunulmuştu.

İlk olarak, isyanın gerçekliği ve isyancılara ilişkin: sarayın iktidarının ışığa ve görme duyusuna dayandığı daha evvel gösterilmişti. Başkentte dahi, gece bir sınır, etkili olarak yönetilemeyen bir aralıktı. Bu gerçeklik, yeniçerilerin hâkimiyetindeki yasa üstü ya da yarı-yasal iktidar yapılarına hareket alanı sağladı. Bu dinamiklerin bir kısmı isyan sırasında harekete geçti.

İsyan 25 Eylül 1730’da çıktı ve isyancılar ilk olarak Bayezid Camii önünde toplandı ve Kapalı Çarşı’dan ağır yürüyerek daha çok insanı saflarına kattılar. Kalabalık, yeniçeri kıışlalarının konumlandığı Et Meydanı’na yöneldi. Başkaldırı ivme kazanıyor gibiydi. Fakat gece çökerken topluluk, liderlerini kararsız ve kırılgan bir vaziyette kendi hâllerine bırakarak dağılmaya başladı. Abdi’ye göre, sarayın kalabalığın dağıldığından haberdar olup geceleyin onlara saldırma imkânı yakalayacağından endişe ediyorlardı. Topluluğu bir arada tutmaya ve sebat etmeye teşvik ederek liderliği kazanan Patrona Halil’di.¹⁰ Yeri gelmişken Patrona Halil’in muhtemelen karanlıkta rahat hissettiğini ve önceki bölümlerde tasvir edilmiş olan kentin gece yaşamına aşina olduğu ifade edilmelidir. İstanbul’da isyandan birkaç sene sonra seyahat eden Sandwich kontu John Montague’a (1718-1792) göre Patrona Halil, gecelerini günlük kazancının tamamını içkiye harcadığı Galata meyhanelerinde geçirirdi.¹¹

Fakat eğer çökmekte olan gece isyan liderlerini kendi hallerine bıraktıysa, imparatorluk liderlerinin de bu husus hakkında bilgi sahibi olmasını engellemiştii. Sarayın aydınlık

⁹ Bkz. 1. Bölüm

¹⁰ Unat, *Abdi Tarihi*, 30–32.

¹¹ John Montague, *A Voyage Performed by the Late Earl of Sandwich Round the Mediterranean in the Years 1738 and 1739* (London: T. Cadell Jr. & W. Davies, 1799), 233.

salonlarında isyancılarla nasıl baş edeceklerine karar vermek üzere toplanan yüksek rütbeli yetkililerin dışarıda ne olup bittiğine dair bir fikri yoktu. Abdi'nin ifadesiyle, vaziyetten “bihaber” diler ve harekete geçme fırsatını kaçırdılar.¹²

Meydanda yeni gün doğarken ve “dünya ışıkla aydınlanırken,” isyancılar padişah ve adamları ile İstanbul halkının korkuyla kendilerini kapattıklarını görebiliyordu.¹³ İnsanlar liderler etrafında yeniden toplanmaya başlamıştı ve isyan yeniden ivme kazandı. Artık cesaret kazanmış olan isyancılar ertesi gece çeteler halinde dışarı çıkarak varlıklı insanların evlerine baskın düzenlediler. Burada iki husus dikkate değerdir. İlki, gece olduğu müddetçe isyan liderleri dahi eylemlerinin sonucunu değerlendirememiştir. Sokaklara hükmettikleri ancak günışığında ortaya çıkmıştı. Kentin kendini kapaması her gece olan bir uygulamayken, kendi kendine uygulamaya giren bu şokağa çıkma yasağının gündüz de devam etmesi isyancıların herhangi bir muhalefetle karşılaşmadıklarına işaret etmekteydi. Fakat –ki bu da ikinci husustur– baskınlar karanlığın dönüşünü bekliyordu. Geceleyin zirveye ulaşan yeniçeri şiddetinin padişahları tamamen çaresiz bıraktığını daha evvel görmüştük. İsyancıların ikinci geceki eylemleri bir anlamda geleneğe dayalıydı. İsyancıların kendilerine olan güveni arttıkça baskınlar gündüze de yayıldı. Ancak genel olarak isyanın en yoğun zamanlarında bile bu eylemler çoğunlukla “etrafta kimsenin olmadığı” (*alem ağyardan hali iken*) gece ile sınırlıydı.¹⁴

Kısacası, vakayinameler isyancıları geceye konumlandırıyordu. Bu kısmen, evvela isyancıların gerçekten de gece eyleme geçme olasılıklarının daha yüksek olmasıyla ve de isyan sırasında geceyi kullanmalarıyla ilişkiliydi. Fakat seçkin vakanüvislerin yalnızca geceye ilişkin gerçekleri “oldukları gibi” yansıttıklarını düşünmek saçma olurdu. İsyancıların ge-

¹² Unat, *Abdi Tarihi*, 30–32.

¹³ Age., 32.

¹⁴ Age., 32, 35–36, 45. Alıntı s. 36’da

ceyle olan ilişkisi zaman zaman daha örtük ya da dolaylı olsa da çağdaşları tarafından unutulmayacaktı. Vakanüvis Destari Salih, Patrona Halil ve arkadaşlarını “eşkıyalık külhanlarının ateşini çeşitli insanlar arasına saçmış olan” “günah ve zina banyosunun çıplakları arasından çıkmış bir grup korkusuz pis pezevenk” olarak tanımlıyor. “Suçlulukla kirlenmiş bir grup Arnavut bir araya geldi ve şeytani hayaletleriyle halka önderlik ederek büyük bir isyana neden oldu.”¹⁵

Vakanüvis burada hamamın şüpheli itibarı üzerine bina ediyor. Hamamın Osmanlı İstanbulu’nda merkezi olduğu kadar marjinal olduğu söylenebilir. Hamam merkeziydi çünkü kent sakinlerinin hijyeni, ritüelleri, sosyal hayatı ve iyi-oluşu için vazgeçilmezdi ve kentin her mahallesinde en az bir hamam bulunurdu. Tellak olarak çalışanlar çoğunlukla imkânı kısıtlı yoksul ve kimsesiz “bekârlar” olduğundan marjinaldi. Zincirleme göç kalıplarından ötürü, bu meslekte Arnavutlar hâkimdi.¹⁶ Bu ağ, isyan sırasında etkinleştirilmişti. Destari Salih bu nedenle “suçlulukla kirlenmiş Arnavutlar” a gönderme yapmaktadır.

Fakat hamamlar, başka açılardan da şüpheliydi. Bir diğer düşük ücretli iş olan külhancılar kentin gece işçileri arasında yer alıyordu. Ayrıca, hamamın sıcaklığı evsiz kimseleri çekiyordu ve bu kişilerin soğuk kış gecelerinde külhanın yakınlarında uyumasına müsaade ediliyordu. Son olarak, en azından bazı hamamlar, bilhassa geceleyin, ticari seks yerleri olarak bilinirdi ve bazı tellaklar gece işi olarak fahişelik yapardı.¹⁷ “Pis pezevenkler” ve “günah ve zina banyosu”na yapılan gönderme bu sebeptendir. Kısacası, hamamın çok

¹⁵ Salih, *Destari Salih Tarihi*, 7.

¹⁶ Ergin, “The Albanian Tellâk Connection”. Gecede bekârlara dair 3. Bölüm’e bakınız.

¹⁷ Derviş İsmail, *Dellaknâme-i Dilküşâ*, Bardakçı, *Osmanlı’da Seks*’te translitere edilmiştir, ss. 88–102. İyi bir inceleme için bkz. Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows”.

katmanlı marjinalliği, Destari Salih'in isyancıları kıymetsizleştirme çabasına hizmet eder.

İsyancıların geceyle olan ilişkisi anlatının biraz daha devamında daha da belirginleşiyor. Vakanüvis isyancı liderleri tanıttıktan sonra bunlardan ikisinin “gaflet uykularını isyana çevirmek için Et Meydanı'nda, eşkıyalığın atar damarından murdar kan akıtırmasına, her gece kanlı fitne kılıcını savuran eşkıyalar Çınar Ahmed ve Uzun Mehmed”¹⁸ olduğunu yazar. “Eşkıyalar” bu atar damarı “fesat bıçağı”yla açarak isyanın “murdar kan” (Arapça *al-damm al-fa-sid*'den, *dem-i faside*) gibi akmasına müsaade etmişlerdir. Yazar, şeriat tarafından onaylanan ve düşük ücretli bir gece işi olan etin parçalanmasından bahsediyor.¹⁹ Tüm ticarete yeniçeriler hâkimdi. *Dem-i faside* kavramı aynı zamanda “fesat vakti” olarak da okunabilir ki bu durumda her gece manasına gelir. Her iki durumda da yeniçeriler burada karanlığın güçleri olarak sunulmuş ve (yukarıda alıntılandığı gibi) bazı yerlerde açıkça Şeytan'la ilişkilendirilmişlerdir. Öte yandan padişahın otoritesi ve nizamı, anlatı boyunca güneşle eşlenir.²⁰ Böylece bir zamanlar padişahın iktidarının temel dayanağı olan yeniçeriler, onun nihai karşıtı olarak sunulmaktadır.

Güneş-hükümdar olup olmadığı fark etmeksizin padişah, kendisi de tahttan inmeye zorlanmadan evvel, en nihayetinde isyancıların taleplerine teslim olarak sadrazamı ve yardımcılarını idam etmiştir. Destari Salih'e göre isyancılar sadrazamın, yardımcısının ve kaptan-ı deryanın cesetlerini aldıktan sonra gözlerini oyarak yerine mum koymuş ve şöyle demişlerdir: “madem bir *çırağan* eğlencesi olacak, böyle olsun.”²¹

Bu gibi kanlı koşullarda mum yakmanın emsalsiz olmadığını belirtmekte fayda var. 17. yüzyılın sonuna kadar

¹⁸ Salih, *Destari Salih Tarihi*, 7–8. Buradaki transliterasyon şöyledir “*efsürde-i hâb-ı fesâd olmak için*” fakat muhtemelen şöyle olmalıdır “*efsürde-hâb fesâd olmak için*”.

¹⁹ 3. Bölüm'e bakınız

²⁰ Salih, *Destari Salih Tarihi*, 8, 12, 15, 19, 20.

²¹ Age., 19.

mumlar ara sıra halka açık işkencelerde ve infazlarda kullanılıyordu. Hükümlü haç şeklindeki bir düzeneğe bağlanır, kalçasına ve kürek kemiklerinin altında derin kesikler yapılır, daha sonra bilek kalınlığında mumlar yerleştirilerek yakılırdı. Bağlanmış olan hükümlü sonrasında bir deveye yüklenir ve sokaklarda dolaştırılırdı. Hükümlü ancak ölmek üzereyken asılarak bu sefaletten kurtulurdu. Bu tür bir işkence, örneğin 1627’de Erzurum’un isyancı valisi Abaza Mehmed Paşa’nın iki casusuna uygulanmıştı.²²

İsyancıların bunu taklit edip etmediğini ya da bu olayın gerçekten de yaşanıp yaşanmadığını bilmiyoruz. Kesin olarak bildiğimiz tek şey, Destari Salih’in bu şekilde aktarmayı seçmiş olduğudur. Bu kelimeleri isyancıların ağzına yerleştiren vakanüvis, yönetici elite karşı elde ettikleri zaferi kendi küçük eğlencelerinde kutlamaları için *çırağan* imgesine yüklenen iktidarı isyancılara gasp ettiriyor. Eğer ki Lale Devri’ndeki *çırağan* eğlencelerinin toplumsal hiyerarşileri daha da belirginleştirmesi ve seçkinlerin yönetimini istikrara kavuşturması bekleniyorduyorsa, isyancılar ne etkilenmiş ne de caydırılmıştır. Patrona Halil ve adamları kudretli sadrazamın idamını ve hemen akabinde padişahın tahttan indirilmesini sağlamakla kalmadı. Başkenti neredeyse bir aylığına herhangi bir aşağılık kompleksi belirtisi göstermeden yönettiler.

Ateşe Vermek

18. yüzyılın sonlarına doğru, sarayla yeniçeriler arasındaki gerilim yeniden tırmanıyordu. Bu dönemde imparatorluk genelinde krizler vardı. Eyaletlerde yaygın olan eşkıyalık, doğal afetler, salgın hastalıklar, gıda kıtlığı, kontrol edilemez görünen kentleşme, kentsel huzursuzluk ve bilhassa bu

²² Reşad Ekrem Koçu (ed.), “Balmumları ile Teşhir (İdam Mahkumları)”, *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1960), c. 4, 2059–2060.

sorunların altında yatan ya da onları daha da kötü hâle getiren dayanması güç askeri yenilgiler Osmanlı seçkinlerinin özgüvenlerini derinden sarsarak içlerinden bazılarının imparatorluğun çıkmazlarına yeni çözümler aramak için harekete geçirdi. Reformcu çevrelerde, disiplinsiz yeniçeriler yalnızca askeri yenilgilerden ötürü değil, herhangi bir reformu etkisiz hâle getirmekle de suçlanıyorlardı. Saray da örneğini esame-lerin daha katı kontrolü gibi yeniçerilere zarar veren bazı önlemler almıştı.²³ Yeniçeriler, kendi açılarından, Sultan I. Abdülhamid ve adamlarını cephe-deki ve ülkedeki sorunlardan sorumlu tuttular ve 1780'ler boyunca hoşnutsuzluklarını dile getirmek, güçlerini göstermek ve karşı çıktıkları siyasaları ve atamaları baltamalak için giderek daha fazla sabotaj ve propaganda ile ilişkilendiler.²⁴ Bu tartışma için önemli olan, genellikle geceleri faaliyet göstermeyi tercih etmeleridir. Ateş, yeniçerilerin en etkili silahlarından biriydi.

Yangınların çıkma ve hızla yayılma olasılığı geceleyin daha yüksekti.²⁵ Yine de birçok Osmanlı yazarı, geceleyin çıkan yangınların salt kaza olmadığı konusunda ısrar etmiştir. Örneğin kadı Sadreddinzade Telhisî Mustafa Efendi günlüğünde yangınların çoğunun gece çıktığını belirtmiş ve bunların çoğunlukla kundakçılar tarafından başlatıldığını iddia etmiştir.²⁶ Bu iddiayı öne süren yalnızca kendisi de-

²³ 1768-1774 Osmanlı Rus Savaşı'ndaki aşağılayıcı yenilgiyi takiben krize ve reform çağrısına dair örneğin bkz. Yıldız, *Crisis and Rebellion*, bilhassa ss. 44-77; Başaran, *Selim III*, bilhassa ss.13-71; Virginia H. Aksan, "Ottoman Political Writing, 1768-1808", *International Journal of Middle East Studies*, 25(1) (1993), 53-69; Virginia H. Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783* (Leiden: Brill, 1995); Sariyannis, *Ottoman Political Thought*, 153-167; Menchinger, *The First of the Modern Ottomans*; Yaycıoğlu, *Partners of Empire*, özellikle ss. 38-64. Yeniçerilerin suçlanmasına dair bkz. Yaycıoğlu "Guarding Traditions", 1567. Esame pazarının daha sıkı kontrolü üzerine bkz. Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 63-64.

²⁴ Fikret Sarıcaoğlu, "Osmanlı Muhalefet Geleneğinde Yeni Bir Dönem: İlk Siyasî Bildiriler", *Belleten*, 64(241) (2001), 901-20.

²⁵ Geceleyinki yangın riskine dair 1. Bölüm'e bakınız.

²⁶ Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü*, 159. Dönemin diğer yazarlarından ek örnekler aşağıdadır.

ğildi. Vakanüvis Taylesanizade Hafız Abdullah (ö. ~ 1794) 8 Eylül 1785 Cuma gecesi Bayezid'te bir yangın çıktığını ve eski şehrin farklı bölgelerine çabucak yayıldığını anlatır. Kapalı Çarşı boşaltılmış, çok sayıda dükkân hasar almıştı. Yangın söndürülür söndürülmez Kasımpaşa'da ve ardından birkaç başka yerde yangın çıktı. Aynı yılın 19 Aralık gecesi Aksaray bölgesinde farklı konumlarda ve 3 Ağustos 1786'da Rüstem Paşa Camii yakınlarında yangınlar başladı.²⁷ Taylesanizade Hafız Abdullah bu yangınların tamamının kundakçılar tarafından çıkarıldığını iddia ediyor. Bahsedilen son örnekte, imalathaneleri yakılan zanaatkârların kundaklamadan asesbaşına bağlı 40. Bölük subaylarından birini sorumlu tuttuklarını aktarır. Subay ve iki asker yeniçeri ağası tarafından yakalanmış ve "sopalanmıştır."²⁸

Kundaklamanın geceyle ilişkisinde şaşırtıcı bir şey yoktur. Kundaklama genellikle madunun seçtiği silah olmuştur. Ucuzdur, erişilebilirdir, beceri gerektirmez ama yine de tüm kenti kavurabilir.²⁹ Kundakçılar yakalanmadan hareket etmeye çalıştıklarından, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nda değil tüm dünyada kundakçılık her daim gece icra edilmiştir.³⁰ Yangını başlatma sebebi genellikle şahsidir. Hem Ehud Toledano hem de Hakan Erdem kundakçılığın kölelerce çoğunlukla efendilerine karşı kullanıldığı göstermiştir.³¹ Ebru Aykut Türker'in gösterdiği üzere, kırsal kesimde kundakçılık

²⁷ Taylesanizade Hafız Abdullah Efendi, *İstanbul'un Uzun Dört Yılı (1785–1789): Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi Tarihi*, Feridun M. Emecen (ed.) (İstanbul: TATAV, 2003), 97–98, 118, 159. Daha fazla örnek için bkz. Câbi Ömer Efendi, *Câbi Târihi*, I, 270. Ayrıca bkz. Age., II, 628.

²⁸ Taylesanizade Hafız Abdullah Efendi, *İstanbul'un Uzun Dört Yılı*, 159.

²⁹ Ebru Aykut Türker, "Alternative Claims on Justice and Law: Rural Arson and Poison Murder in the 19th Century Ottoman Empire", yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi (2011), 105–107.

³⁰ Ekirch, *At Day's Close*, 54–56; Aykut Türker, "Alternative Claims", 115.

³¹ Ehud R. Toledano, *As If Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007), 177–181; Hakan Y. Erdem, "Magic, Theft, and Arson", *Race and Slavery in the Middle East*, Terence Walz, Kenneth M. Cuno (ed.) (Cairo: American University in Cairo Press, 2011), 125–145.

çoğunlukla köylüler tarafından birbirlerinden intikam almak için ya da yasal sisteme intikal etmeden hesaplaşmak için kullanılmıştır. Diğer birçok örnekte ise, kundakçılar toprak sahipleri, köy muhtarları ya da memurlar gibi üstlerinden intikam almak isteyen gündelik işçiler, çobanlar ya da çiftçilerdi. Kırsaldaki kundakçılar da gecenin karanlığını kullanmıştır.³²

Başkentteki kundakçılık eylemlerine dair emsalsiz olan çok daha büyük çaptaki yıkıcı potansiyellerinin yanı sıra sahip olabilecekleri siyasi sonuçlardı. Geç on sekizinci yüzyılda yeniçerilerin yıkıcı eylemlerine dair yazan Fikret Sarıcaoğlu, yeniçerilerin kundakçılıktan istifade etmesinin 1780'lerde arttığını ve bunun Sultan I. Abdülhamid'i kamuoyundaki imajına dair endişelendirdiğini ifade eder. Padişah bazı vakalarda söndürme çabalarını bizzat takip etmiş ve adamlarını kundakçıların tutuklanması ve yangınların söndürülmesi yönünde teşvik etmiştir.³³ Başarısızlık makamlarına mal olabilirdi. 1782'de tekrarlanan yangınlar, Sadrazam İzzet Memed Paşa'nın görevden alınmasına yol açmıştır. Eylül 1785'teki bir başka yangının ardından halk "senin yüzünden yanıp kül oluyoruz" diyerek sadrazam vekiline veryanın etmiştir. Olayı takiben, o da görevden alınmıştır.³⁴

Kentin farklı yerlerine bırakılan ve çeşitli eylemler için farklı yetkilileri suçlayan notlar kundaklamalara zaman zaman eşlik etmiştir. Saray kentteki söylentilere kesinlikle kayıtsız değildir ve muhalefeti sakinleştirmek ve yangın tehlikesiyle baş etmek için çeşitli önlemler almıştır.³⁵ Takip eden padişahlar da kundakçılığın istikrar için oluşturduğu tehlikelerin ve hatta kundaklama söylentilerinin dahi yönetimlerini baltalamak için nasıl kullanılabileceğinin bilincindeydiler.³⁶

³² Aykut Türker, "Alternative Claims", 109. Daha çok örnek için bakınız, *Age*., özellikle s. 136-196.

³³ Derviş Efendi-Zade Derviş Mustafa Efendi, *1782 Yılı Yangınları*, 8.

³⁴ Sarıcaoğlu, "Osmanlı Muhalefet", 905-908.

³⁵ *Age*., 906-907.

³⁶ Örneğin, Sultan II. Mahmud'un saray vakânüvisi Şânî-zâde Mehmed Atâullah

Yüksek rütbeli devlet görevlilerinin muhteşem ışık gösterileri yaratmak amacıyla muazzam miktarda yanıcı madde kullandıklarını görmüştük. Bu kadar çok ateşi bir araya getirmek ve kontrol altında tutmak iktidardaki hanedanın ve onun için çalışanların otoritesini ve meşruiyetini yansıtmaya hizmet eden kudretin ve çok yönlülüğün net bir göstergesiydi. İlginç bir biçimde, İstanbul'un büyük gece vakti yangınları da birtakım Avrupalı ziyaretçilerce "gösteri" olarak tasvir edilmişti.³⁷ Geç 18. yüzyılda İstanbul'daki Britanya elçiliğinin doktoru James Dallaway, İstanbul'daki yangınların belki bir volkanik patlama dışında hiçbir şeyin geçemeyeceği "büyük bir gösteri" olduğunu yazmıştır. "Merkezden yükselen, camileri ve bitişindeki servi bahçelerini aydınlatan, üstün bir ihtişam etkisi yaratan, en parlak aydınlığa sahip devasa ateş sütunları"³⁸ diye anlatır. 30 sene sonra gece çıkan bir yangını tasvir eden Prusyalı diplomat Friedrich Tietz (1803-1879) "gece çok karanlıktı, (suyun yüzeyinden yansıyan) alevler şehri muazzam bir ışık pırıltısıyla sararak ilginç fakat korkunç bir gösteri oluşturdu" diye yazmıştır.³⁹ Bu "gösterinin" kudreti sayesinde, İstanbul'da geceleyin çıkan yangınlar yerli yabancı fark etmeksizin Mıgırdıç Civanyan (1848-1906), Halil Paşa (1857-1939), Garabet Yazmacıyan (1868-1929), ve Auguste Etienne Francois Mayer'in (1805-1890) de aralarında olduğu 19. yüzyıl sanatçıları arasında ortak bir tema hâline gelecekti.

İstanbul'un sıradan sakinlerinin yanan mahallelerinden kaçarken alevlerin "ihtişamı" karşısında hayrete düşecek kadar zamanları olup olmadığı şüphelidir. Harikulade olsun ya da

Efendi'de alıntılana göre, Sultan Mahmud II'nun 1818'de yeniçeri ağasına verdiği emir, bkz. *Şânî-Zâde Târihi*, II:855.

³⁷ Taşyakan, "The Volunteer Firefighters", 73.

³⁸ James Dallaway, *Constantinople Ancient and Modern, with Excursions to the Shores and Islands of the Archipelago and to the Troad* (London: T. Cadell Jr. & W. Davies, 1797), 74.

³⁹ Haas ve Tietz, *St. Petersburg, Constantinople*, 154.

olmasın yangının kudreti yadsınamaz. Eğer ki dikkatli bir şekilde düzenlenmiş ateşin yoğunluğu iktidarı yansıtıyorduyse, kontrolsüz bir şekilde yayılan ateş iktidarı doğrudan baltalamaktaydı. Devasa alev “sütunları”nın ışığında, siyasi iktidar zayıf ve çaresiz görünüyordu. Toplumsal yelpazenin diğer tarafında, çırağan eğlencelerini düzenlemeyi hayal edemeyen sıradan halk, her şeye rağmen güç sahibi olduklarına işaret etmek için o “korkunç gösterilerden” birini kolaylıkla başlatabilirdi. Kundakçılık, ürkütücü bir biçimde eşitleyiciydi; yangın [eşitsizlikleri] düzlüyordu. Yeniçeriler ve diğerlerinin panik ve kargaşadan yararlanarak evleri yağmalamaları⁴⁰ hiç şüphesiz kaos ve otoritenin çöküşü duygusunu şiddetlendirmiştir.

Bunlar retrospektif olarak yapılmış salt akademik gözlemler değildir. Yukarıda tartışıldığı üzere, ateşin siyaseti o dönemde yaşayanlar için açıktı. Hem kundakçıların hem de yönetici seçkinlerin çok iyi bildiği üzere, kentin kontrol edilememesi ve halkın can ve mal güvenliğinin sağlanamaması saraya olumsuz yansıdı. Bu nedenle, gecenin yeniçerilere sağladığı görelî hareket özgürlüğü ayrıcalıkları için mücadele etme kabiliyetleri açısından mühimdi. Yıkıcı potansiyellerini göstererek atamaları ve politikaları etkilemeyi umuyorlardı. Yine de reform yanlısı yetkililer kargaşayı sona erdirmeye, padişahın iktidarını yeniden tesis etmeye ve yeniçerileri dize getirmeye kararlıydı.

Düzeni Yeniden Tesis Etmek

Bu doğrultudaki reform programları 1770’lerin sonundan beri dolaşımdaydı. Sultan III. Selim’in (1789-1807) tahta çıkmasıyla birlikte, bu fikirler nihayet, Nizam-ı Cedid olarak bilinen, iddialı bir reform projesine evrildi. Nizam-ı Cedid hem İstanbul’da kentsel reformları hem de daha çok bi-

⁴⁰ Boyar ve Fleet, *A Social History*, 87.

lineni Avrupa'dan ithal edilen Bilgiyle Avrupa çizgisinde kurulan yeni bir ordu ve projeyi finansal olarak destekleyecek mali bir reformu barındırıyordu. Nizam-ı Cedid, başkent in geceye dair gerçekliklerini mühim derecede etkileyecek yenilikçi bir gündem tarafından yönetiliyordu. Dolayısıyla, bu gündem ve başkent in gece ekolojisine yönelttiği tehdide dair bir şeyler söylemek önemlidir. Daha önceki literatür Nizam-ı Cedid'i çoğunlukla Batılılaşma ve bazen de sekülerleşme çerçevesinde yorumlamış olsa da, yakın dönemli çalışmalar projeyi hem Avrupa'nın askeri reform fikirlerinden hem de Nakşibendi-Müceddidi tarikatının öncülük ettiği ve yaydığı muhafazakar bir yeniden uyanış gündeminden beslenen Osmanlının "aydınlanmış despotizmi"nin bir çeşidini üretme çabası olarak açıklar.⁴¹ Nizam-ı Cedid çalışan akademisyenler, Avrupa askeri bilgisinin benimsenmesinin ve Avrupa'nın artan gücünün temelinde yatan dönüşümlere dair farkındalığın on sekizinci yüzyılın sonuna ait bir yenilik olmadığını ve "ilerici" bir zihniyet yapısını yansıtmadığını göstermiştir. Aksine, reform gündemi en azından 1720'lere kadar uzanmaktadır ve eski düzeni yeni araçlarla muhafaza etmeye dolayısıyla da kayıp bir "altın çağ"ı yeniden kurmaya çalışıldığından, bir ölçüde "gelenekçi"dir.⁴²

Nizam-ı Cedid, başkent in geceye ilişkin gerçekliklerini önemli ölçüde etkileyecek yeni bir reformcu gündem

⁴¹ Bu yeni literatürdeki bazı önemli çalışmalar için bkz. Abu-Manneh, "Between Heterodox"; Yıldız, *Crisis and Rebellion*; Kahraman Şakul, "Nizâm-ı Cedid Düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme", *DİVÂN İlmî Araştırmalar*, 19(2) (2005), 117–150; Yayıcıoğlu, "Guarding Traditions".

⁴² Nizam-ı Cedid'i yönlendiren Avrupa modellerine dayalı devlet reformu ve askeri reformları savunma geleneğinin uzun denebilecek geleneğine dair örneğin bkz. Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718–1839)", *Tanzimat I; Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle* içinde (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 13–30; Aksan, *An Ottoman Statesman*, özellikle ss. 184–205; Aksan, "Ottoman Political Writing"; Menchinger, *The First of the Modern Ottomans*, özellikle ss. 76–88; Darina Martykánová, *Reconstructing Ottoman Engineers: Archaeology of a Profession (1789–1914)* (Pisa: Pisa University Press, 2010), 3–7.

tarafından yönlendiriliyordu. Bu nedenle, bu gündem ile onun başkentin gece ekolojisine yönelttiği tehdide dair bir şeyler söylemek mühimdir. Yeni askeri okullar, ilk olarak Mühendishane-i Bahr-i Hümayûn (1776'da kurulmuştur) sonrasında da Mühendishane-i Berrî-i Hümayûn (1793) Avrupa kökenli (çoğunlukla Fransız) bilginin yayılımını kurumsallaştırdı. Burada, Avrupalı subaylar ve askeri mühendisler, Ali Yaycıoğlu'nun "Avrupa-Osmanlı askeri Aydınlanması" olarak adlandırdığı şeyi üretmek amacıyla Osmanlı askeri öğrenciler ve bazen de matematikçiler ve mühendislerle buluştu.⁴³ "Aydınlanma" kavramını göz ardı etsek dahi⁴⁴ oluşmakta olan bu profesyonel seçkinlerin fikirleri ile dönemin Avrupası'ndaki özdeş çevreler arasındaki benzerlikleri kaydetmek önemlidir. Michel Foucault'nun da ifade ettiği gibi:

Düşünce tarihçileri mükemmel bir toplum hayalini on sekizinci yüzyıl filozoflarına atfetmektedirler; ama aynı zamanda toplumun askeri bir hayali de olmuştur; bu hayalin temel atfı doğa durumuna değil de bir makinenin titizlikle tabi kılınmış olan çarklarına; ilkel toplum sözleşmesine değil de, sürekli baskılara; temel haklara değil de, sonsuza kadar gelişmeye yönelen terbiye etmelere; genel iradeye değil de, otomatik itaatkârlığa yönelik olmuştur.⁴⁵

Kapsamlı bir sosyopolitik mühendislik gündeminin temeli olarak düzene ve itaatkârlığa yapılan bu vurgu, on sekizinci yüzyıl sonlarındaki reformistlerin askeri kolunun Nakşibendi Müceddidi Gündemiyle örtüştüğü noktadır. Babür Hindistanı'nda ortaya çıkan Nakşibendi tarikatının

⁴³ Bu kurumlara dair örneğin bkz. Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)* (İstanbul: Eren, 1995); Martykáňová, *Reconstructing Ottoman Engineers*, 7-16.

⁴⁴ Bu kavramı on sekizinci yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'na uygulamanın barındırdığı güçlükler dair bkz. 6. Bölüm

⁴⁵ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995), 169. [Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 210.]

Müceddidi kolu, on yedinci yüzyılda Osmanlı topraklarında yayılmış ve etkisini giderek artırmıştır. Tarikat, İslam toplumlarının Şeriat'ın katı bir şekilde uygulanması ve esasında zamanla kök salmış gelenekler olan asılsız “yeniliklerin” (bid'a) “temizlenmesi” yoluyla “canlandırılması ve yenilenmesi” çağrısında bulunuyordu. Tarikat öğretisi, hem Babür İmparatoru Ekber (h. 1556-1605) tarafından kurulan senkretik dine hem de Aşk Mezhebi'nin önde gelen hocalarından olan İbn Arabi'nin panteist öğretilerine (bkz. 6. Bölüm) karşı oluşturuldu.⁴⁶ Bu –en azından kısmen Avrupa'nın artan baskılarına yanıt olarak gelişen– İslam dünyasını kasıp kavuran çok daha kapsamlı bir yeniden canlanma akımının bir parçasıydı.⁴⁷

Nakşibendi-Müceddidi tarikatı Osmanlı İmparatorluğu'nda Sünni temelli bir yeniden canlanma gündemine öncülük eden ilk tarikat olmasa da bunun toplumun üst tabakaları üzerindeki etkisinin benzeri görülmemiştir.⁴⁸ Araştırmacılar, tarikatın Osmanlı seçkinleri arasındaki artan etkisinin geç on sekizinci yüzyıldaki kriz bağlamında değerlendirilmesi gerektiği konusunda genel olarak hem fikirdiler.⁴⁹ Tarikatın, dini uyanış ve yeniden canlanma konusunda siyasi otoritenin rolüne yaptığı vurgu, yenilenmeye ver-

⁴⁶ Butrus Abu-Manneh, “The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century”, *Die Welt Des Islams*, 22 (1/4) (1982), 12–13; Hamid Algar, “The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance”, *Studia Islamica*, 44 (1976), 143–144. Algar Nakşibendi-Müceddidi'ler arasında bazılarının hâlen İbn-i Arabi öğretilerine bağlı olduklarını ifade eder (s. 144), Gelenek olarak *bidat* için bkz. Yayıcıoğlu, “Guarding Traditions”, 1582–1583. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki orijinal Nakşibendi Tarikatı için bilhassa bkz. Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450–1700* (Albany: State University of New York Press, 2005). Aşk Mezhebi'ne dair 4. Bölüm'e bakınız.

⁴⁷ Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 137–139.

⁴⁸ Yayıcıoğlu, “Guarding Traditions”, 1585. Nakşibendi-Müceddidilerin yükselişlerinden evvel Osmanlı'daki en etkili yeniden canlanma hareketi için bkz. Zilfi, *The Politics of Piety*.

⁴⁹ Yıldız, *Crisis and Rebellion*; Abu-Manneh, “Between Heterodox”, 208; Yayıcıoğlu, “Guarding Traditions”, 1566–1567.

diği önem ve otoriteye meydan okuduğu düşünülen karşıt Tasavvufi topluluklara yönelik düşmanca yaklaşımı askerî ve mali reformlar temelinde iktidarı merkezileştirmeye çalışan seçkinler içindeki unsurlara cazip geliyordu.⁵⁰

Dolayısıyla, Bektaşî tarikatı daha çok kentli altsınıflar ve yeniçeriler arasında popülerken, Nakşibendiyye-Müceddidiyye seçkinler arasında, bilhassa da saray çevrelerinde giderek daha etkili oldu. 1791’de başlayan reform projesine öncülük eden Sultan III. Selim’in kendisi Mevlevî tarikatına bağlı olsa da etrafı –çoğu reformların fiilen uygulanmasına öncülük eden– Nakşibendiyye-Müceddidiyye müritleri tarafından sarılmıştı. Örneklemek adına, reformlara dair kendisine danışmanlık vermeleri amacıyla padişahın atadığı konseydeki 11 üyenin 9’u bu tarikatın müridiydi⁵¹

Nakşibendi-Müceddidi gündemi, ithal edilmiş askeri düzen ve disiplin ilke ve ideallerini Sünnî öğretilendirmesiyle tamamlayarak hakikaten de Nizam-ı Cedid’i besledi. Kent hayatının karmaşasından (ve onunla bu denli iç içe olan yeniçerilerden) uzakta, askerler için bir “düzen mekânı” olarak inşa edilen yeni kışlalarda camiler ve Nakşibendi tekkeleri de yer alıyordu. Ahlakî ve manevî eğitimi denetlemek için tüm ocaklara imamlar atanmıştı. Namazlardan kaçan yeniçeri-Bektaşîlerin aksine, beş vakit namaz kılmak zorunluydu.⁵² Yeni ocaklar için çıkarılan düzenlemeler tüm askerler 17 ve 18. yüzyıllarda Osmanlı püriten akımlarında çok derin bir etki bırakmış bir âlim olan Birgibi Mehmed’in (ö. 1573) ilmihalinin öğretilmesini şart koşuyordu. 1803 se-

⁵⁰ Yaycıoğlu, “Guarding Traditions”, 1588–1599. Reformcuların en önemli düşünürlerinden Ahmed Vasıf’ın (ö. 1806) Nakşibendi-Müceddidilerle bağlı için bkz. Menchinger, *The First of the Modern Ottomans*, 22–23.

⁵¹ Abu-Manneh, “Between Heterodox”, 210. For a more systematic discussion of the Nakşibendi-Müceddidi leanings of the leaders of the New Order, Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 137–142, 204–209. III. Selim’in Mevlevî bağlarına dair bkz. Gawrych, “Şeyh Galib”.

⁵² Yaycıoğlu, “Guarding Traditions”, 1578–1579.

nesinde, metnin 1000 nüshası kışlalarda kullanılmak üzere basılmış, bunu iki yıl sonrasında ikinci baskı takip etmişti.⁵³ Kısacası, seçkinler giderek daha da muhafazakârlaşıp yeniçerilerin ve kentsel alt sınıfların çoğunun karşıt meyillerine daha az hoşgörülü oldukça reformcular ile yeniçeriler arasındaki aynı zamanda sınıf temelli olan çıkar çatışması, gideren derinleşen bir dinî-ideolojik fikir ayrılığıyla daha da şiddetlendi.⁵⁴

Nizam-ı Cedid muhaliflerinin karşıt yorumların arkasında açıkça durmak yerine rakiplerini gözden düşürmek için aynı Sünni söylemi kullandıkları ifade edilmelidir. Muhalefet için gerçek imandan sapan, lükse düşkünlüklerinin ve kâfirlerle etkileşimlerinin ortaya koyduğu üzere, saray seçkinleriydi. Hatta bazıları Nizam-ı Cedidcilerin imparatorluğun dinini değiştirmeye çalıştığını iddia ediyorlardı. Öyleyse söylemsel olarak her iki takım da muhafazakârların oyununu oynuyordu. Fakat bu söylem altında mühim uçurumlar vardı ve iki kamp arasındaki gerilim tırmanıyordu.

Temizlik

III. Selim 7 Nisan 1789'da, 28 yaşındayken, Rusya ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na karşı bir başka korkunç savaşın ortasında, tahta çıktı. Savaş dönemi kıtlığı isyanlara, suça ve genele yayılmış bir hınca yol açmıştı. Betül Başaran'ın gösterdiği üzere yeni padişah ile adamları, söz konusu savaş dönemi krizine marjinal nüfusa yönelik gözetimi ve korku yaratmak ve başkalarını kanunları çiğnemekten caydırmak için tasarlanmış örnek cezalandırmaların da dâhil olduğu sert cezai tedbirleri artırarak yanıt verdi.

⁵³ Abu-Manneh, "Between Heterodox", 209–210.

⁵⁴ Bu gerilim sonrasında Mayıs 1807'deki isyanda patlayacaktır. Bkz. Abu-Manneh, 210–211.

Başaran'a göre Selim'in kentsel politikalarının yeniliği hayata geçirilen (ve bir hayli geleneksel olan) önlemlerde değil, bunların yürütüldüğü aktivizm ve saldırganlık ruhunda yatıyordu. Bunlar, Selim'in savaş çabaları için valilere bağımlılığı sebebiyle aşınmış olan şahsi otoritesini yeniden tesis etme isteğiyle ilgiliydi.⁵⁵

Selim'in hamlesinin merkezinde kentsel *fesad* üzerinde bir kısıtlama getirmek vardı.⁵⁶ On sekizinci yüzyıl İstanbulu, çoğunlukla geceyle ilişkili olan yaygın bir eğlence sahnesine ev sahipliği yapıyordu. 570'ten fazla bar ve meyhane ile sayısız kumar ve fuhuş mekânı karanlığın örtüsü altında işliyordu. Bu sahne çoğunlukla şiddete yol açıyordu ama yetkililer buna göz yumuyordu. Selim buna daha fazla müsamaha göstermeyecekti. Ya da öyle sandı.

Selim'in saltanatının ilk yıllarında sadrazamı ona “denizcilerin ve diğer askerlerin seferber olduğu” bazı zamanlarda meyhaneleri kapatmanın yaygın bir uygulama olduğunu yazmıştı.⁵⁷ Sadrazam önlemi açıklamasa da görünüşe göre silahlı kuvvetlerin çoğu sefer halindeyken düzeni sağlamak çok daha zordu. Bu sebeple içki sahnesini ortadan kaldırmak makul bir hareketti. Padişah onay verdi ve ilgili yetkililerin bilgilendirilmesini emretti.⁵⁸

Ancak padişahın kısa sürede iyice hırslandığı görülüyor. Aralık 1790 ile Ocak 1791 arasında yürürlüğe giren bir dizi fermana göre, padişah tüm içkili mekânların kapatılmasını ve kent genelinde fuhuşun yasaklanmasını emretmişti.⁵⁹

⁵⁵ Başaran, *Selim III*, 72–80.

⁵⁶ Selim'in meyhane karşıtı hareketinin öz bir değerlendirmesi için bkz. Kırılı, “The Struggle over Space”, 58–62.

⁵⁷ BOA, HAT 381/54515, 29 Z 1203 (20 Eylül 1789). Bu belge, bu meseleyle ilişkili diğer çoğu belge gibi, arşiv tarafından Hicri yılın son gününe tarihlenmiştir.

⁵⁸ Age., Ayrıca bkz. Başaran, *Selim III*, 80–81.

⁵⁹ Ahmed Cavid, “Hadika-i Vekayi”, 194–195, 203, 215–221. Arşiv tarafından çoğu gelişigüzel bir şekilde 1204 Hicri yılının son gününe tarihlenmiş görünüyor. Ahmed Cavid'in vakayinamesi sayesinde bunları güvenle tarihleyebiliyoruz. Bkz. 3. Bölüm.

Bilgili vakanüvis Ahmed Cavid'e göre (ö. 1803), Selim bir Turhal Şeyhi'nin –muhtemelen Nakşibendi-Müceddidi şeyh Turhallı Mustafa Efendi'nin (ö. 1794)– etkisi altında hareket etmiştir.⁶⁰

17 Aralık 1790'da yayımlanan imparatorluk fermanının orijinali hakikaten de oldukça sünni bir ton taşır. Alkol tüketiminin ve zinanın yasak olduğunu vurgular ve tüm meyhanelerin kapatılmasının yanı sıra fuhuşun tamamen yasaklanmasını zorunlu kılar. İlgili diğer tüm fermanlarda olduğu gibi dil çok katıdır. “Ne kadar çok bar ve meyhane varsa hepsi hemen katılmalı ve tek bir damla alkollü içki alınıp satılmamalıdır.” Ferman, ihlalde bulunan kişilerin tutuklanıp cezalandırılacağı tehdidini defalarca yineler. Aynı pazarlarda ve yerleşim yerlerinde konumlanan genel evlerde çalışan fahişeler için de geçerliydi. Bu fermanı alan yetkililer, diye devam eder vakanüvis, “uykularını ve huzurlarını” geride bırakarak meyhaneleri mühürlemek ve mahallelerdeki genelevleri tespit etmek ve sahiplerini tutuklamak için “gece gündüz” çalışmıştır.⁶¹ Her iki ifade de salt mecaz olarak okunabilir. Ancak evvelki bölümlerde gösterildiği üzere bu ifadeler en çok gece bağlamında kullanılmıştır.⁶²

Vakanüvisin anlatısı padişahın emirlerinin yerine getirilmesindeki azmi ve kararlılığı vurgularken, fermana dair bu dönemde gerçekleştirilen yazışmalar ortaya daha karmaşık bir tablo koyar. Padişah gerçekten de alkol ve fuhuşun derhal ve topyekûn, kentin her yerinde ve her daim yasaklanması için bastırmıştır. Fakat bu politikanın uygulanması tahmin ettiğinden daha zor olmuştur.

Padişahın fermanları sadece kentin farklı bölgelerini be-

⁶⁰ Age., 219–220. Turhallı Mustafa Efendi'ye dair bkz. Sare Yıldız, “Turhallı Mustafa Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı”, yayımlanmamış Master tezi, Ankara Üniversitesi (2006), 26–29.

⁶¹ Ahmed Cavid'de tam olarak sunulmuştur, “Hadîka-i Vekayi”, 194–195.

⁶² Cavid'in kendisi meyhanelerin “gece gündüz” açık olduğunu ifade eder (s. 218). İfadenin Osmanlı metinlerindeki kullanımı için 3. Bölüm'e bakınız.

lirtmekle kalmamıştır. Bu fermanlar yasağın *külliyen* geçerli olduğunu ve “gece gündüz” ya da “sürekli olarak” (*‘ala al-devam*) “azami dikkatle” (*kemal-i itina ve nezaret*) ile uygulanması gerektiğini belirtmiştir.⁶³ Hatta Ağustos 1791’de padişah eyalet kasabalarında da alkol yasağı uygulanmasını emretmiştir.⁶⁴ İlgili belgelerin bazılarında geçen ifade “temizlik” ya da “arındırma” anlamına gelen *tathirdir*. Bu, çöp imhasını da ifade eden terimin *fesat* anlamında ilk kez kullanılışı değildir.⁶⁵ Yine de bu terim uzun on sekizinci yüzyılın büyük bir kısmında yürürlükte olan hoşgörülü politikalar-dan çok farklı bir yaklaşımı ortaya çıkardığı için önemlidir. Yeni padişah, *fesadın* kente özgü olduğunu varsaymak ve genişlemesini sınırlamaya çalışmak yerine onu ortadan kaldırmaya çabalamıştır. Yazışmalardan anlaşıldığı üzere, en üst düzey yetkilileri bunun imkânsız olduğunu düşünmüş ve Ahmed Cavid’in anlatısında çıkanın aksine emirleri yerine getirme hususunda çok da hevesli davranmamışlardır.

Sadrazam, padişaha yazdığı bir mektubunda fermanını takiben vakit kaybetmeksizin meyhaneleri mühürlemek üzere gerekli emirleri verdiği ve kentin muhtelif yerlerinde asayişten sorumlu olan memurları topladığı yönünde efendisine güvence verir. Sadrazam bu memurlara, padişahın fermanının etkilerini açıklayarak meyhaneleri kapatmalarını, genelevleri arayıp sahiplerini cezalandırmalarını, şüpheli hamamları arayarak buraları bıyıkları terlememiş gençlerden “temizlemelerini” ve fahişelerin faaliyetlerini takip etmelerini emretmiştir. Ancak sadrazam, padişahın emrini derhal yerine getirdiğini belirttikten hemen sonra, düzenlediği bu toplantıda dile getirilen bazı çekincelerden bahsetmeyi tercih etmiştir. Sadrazam, sekbanbaşının meyhanelerin kapa-

⁶³ Örneğin bkz. BOA, C.ZB8/369, 20 Z 1205 (20 Ağustos 1791); BOA, C.ZB 13/642, 29 N 1205 (1 Haziran 1791). Yine, arşivin bu belgelerdeki tarihlendirmesine dikkat edilmemelidir.

⁶⁴ BOA, C.ZB 8/369, 20 Z 1205 (20 Ağustos 1791).

⁶⁵ Ayrıca bkz. Hamadeh, “Mean Streets”, 270.

tilmasının meyhane sahiplerinin geçim kaynaklarını balta-
layacağını ifade ettiğini bildirir. Tebaaya verilen bu zarar
ile meyhaneleri kapatarak güvenliğini sağlamak arasında bir
denge sağlamak amacıyla, meyhane sahiplerinin stokların-
daki alkollü içecekleri Müslümanlara satmadıkları müddet-
çe 10 gün süreyle satmalarına müsaade edilmesi önerilmiş-
tir. Bu süreden sonra, içki satışı toptan yasaklanacaktı.⁶⁶ Bu
öneri hakikaten de hayata geçirildi ve yasak 6 Ocak 1791'de
yürürlüğe girdi.⁶⁷

Sadrazamın yanıtındaki en önemli husus efendisinin ar-
zusunun geniş kapsamını hem serbest zamanın mekânları ve
biçimleri (meyhaneler, genelevler, hamamlar) hem de coğraf-
ya açısından ortaya koymasıdır. Bir araya getirilen memurlar
(sekbanbaşı, cebecibaşı, topçubaşı ve Galata voyvodası) Bo-
ğaz kıyıları hariç tüm kenti ellerinde tutuyordu. Bir sebepten
ötürü, bu belgede bu bölgenin güvenliğinden sorumlu olan
bostancıbaşının bahsi geçmemektedir. Fakat emirler ona ayrı-
ca gitmiştir.⁶⁸ İkinci önemli nokta ise sekbanbaşının meyhane
sahiplerinin çıkarlarını çok gözetir durumda ve yasaklama
politikasına yaklaşımında çok pragmatik olmasıdır. Sadra-
zam, sekbanbaşının sözlerini padişaha iletirken bu pragmatik
yaklaşımı destekler görünmektedir.⁶⁹

Memurların hırslı efendilerini dizginlemek için göster-
dikleri tek çaba bu değildi.⁷⁰ Sadrazam tarafından padi-
şaha gönderilen bir diğer mektupta, sadrazam efendisini
meyhanelerin kapatılması ve alkolün buralardan "tahliye"
edilmesi konularını, suriçi İstanbul'unda bu yasağı uygula-
makla görevli olan sekbanbaşı ile istişare ettiği hususundan

⁶⁶ BOA, HAT 195/9720, 29 Z 1204 (9 Eylül 1790).

⁶⁷ Ahmed Cavid, "Hadika-i Vekayi", 203, 205.

⁶⁸ Age., 194-195, 203.

⁶⁹ Bu yaklaşım bir şekilde Sadrazam Koca Sinan Paşa'nın (ö. 1596) kendisine
kahvehanelerle ilgili benzer bir görev verildiğindeki yaklaşımına benzerdir. Bkz.
Kafadar, "How Dark", 252.

⁷⁰ Cephede de yüksek rütbeli görevliler padişahın gerçekçi olmayan hırslarını
sakinleştirmeye çalışırlardı. Bkz. Menchinger, *The First of the Modern Ottomans*,
157-158.

bilgilendirir. Sekbanbaşı tedbirin devamına karar verilmesi durumunda emri yerine getireceğini söylemiştir. Fakat meyhaneler olmadan hanlarda yaşayan bekârlar yemek bulamayıp geçimlerini sağlayamayacaklardır (*rızıklarına destres olamayıp*) ve [diğer] tebaanın hanelerine tecavüz etmeye mecbur edileceklerdir. Ayrıca, askerlerin ve bazı güvenlik görevlilerinin ve bekçilerin ödemeleri (*salmalar*) bu meyhanelerden toplanan aylık vergilerle karşılanıyordu. Alternatif bir gelir kaynağı bulma ihtiyacına vurgu yaptı. Sonra da “orada burada” iki üç meyhanenin “Müslüman olmayan bekârlar” için açık kalmasını ve Müslümanların girmesini engellemek için kapıya bir bekçi konmasını önerdi. Böylelikle, hem bekâr meselesi çözülecek hem de askerlerin ödemeleri için ayrılan gelirden kayba uğranmayacaktı.

Sadrazamın sekbanbaşının çekincelerini paylaştığı oldukça açıktır. Bu nedenle Sultan Ahmed döneminde (1603-1617) İstanbul ve Galata’da üç meyhane olduğunu ve bunların sonrasında çoğaldığını eklemiştir. Konuyu, her zaman olduğu gibi, padişahın takdirine bırakarak bitirmiştir.⁷¹ Sultan Ahmed’in anılması elbette tesadüfi değildi. Dindarlığıyla bilinen padişah, Selim devrinden evvelki en kapsamlı alkol yasağını yürürlüğe koymuştur.⁷² Eğer Sultan Ahmed birkaç meyhanenin var olmasına müsaade etmişse, tahttaki padişah da verebilirdi. Fakat tarihçi Ahmed Cavid’e göre alkolün ilk etapta yaygınlaşmasına müsaade eden bu gevşeklikti. Ahmed’in yasağını takiben, alkol tüketiminin yeniden artmaya başladığını ve söz konusu birkaç meyhanenin zamanla sayıca artmasına müsaade edildiğini iddia etmiştir. Ahmed Cavid’e göre son yasak 1730’da uygulanmış fakat bundan sonra, sayıları tekrar artarak Selim zamanındaki yüksek sayılara ulaşmıştır.⁷³ ..

⁷¹ BOA, HAT 189/9020, 29 Z 1203 (20 Eylül 1789).

⁷² Erdir Zat, *Rakı: The Spirit of Turkey* (İstanbul: Overteam Yayınları, 2012), 82.

⁷³ Ahmed Cavid, “Hadîka-i Vekayi”, 203, 215–217. Vakanüvis imparatorluk liderlerini meyhanelerin yeniden açılmasına izin vermeye iten şeyin alkole uygulanan vergiye duyulan ihtiyaç olduğunu açıklıyor. Ayrıca bkz. 3. Bölüm

Alkol ve güvenliğin, düzenin ve onun altının oyulmasının hiç beklenmedik şekillerde iç içe geçtiği daha önce gösterilmişti. Meyhaneler, ahlaksızlığı ve kargaşayı körükleyen fesad yuvaları olarak görülüyordu. Fakat buraların asayişini sağlamakla görevli olan en azından bazı güvenlik güçlerini vergileriyle destekleyen de bu meyhanelerin vergileriydi. Memurlar efendilerine, bunları külliye kapatmanın geliri dolayısıyla da güvenliği azaltacağını belirtiyordu. Daha da ilginç olanı, tüm bu meyhaneleri ve onların kabadayı müşterilerini denetlemekle görevlendirilen yetkili, aslında bu meyhaneleri kapatmanın kamu düzenini iyileştirmek yerine bozacağını düşünüyordu. Kısacası iki yetkili, sadrazam ve sekbanbaşı) daha seçici bir uygulama talep ediyordu. Fakat padişahı ikna edemediler. Padişah cevabında “dileğim, alkolü Müslümanlara külliye yasaklamaktır” diyordu. Sadrazama da *külli* bir alkol yasağını uygulama yöntemlerini istişare etmesini emretti.

Eğer ki bu padişahın otoritesini fesadın gece âlemine yansıtma girişimiydiyse, –resmî ihmal ve yasadışı kazançtan bahsetmeksizin dahi– karanlık sakınma, gizleme ve saklanma için çok fazla alan sağlıyordu. Bu tür olaylar padişahın çabalarını baltalamakla tehdit ediyordu. Araboğlu Yanaki adlı bir meyhane sahibinin alkollü içecekleri gizlice (*hafiyyetten*) sattığı bildirilmişti. Bundan ve “dedikodu yaymaktan” ötürü tüm ailesiyle birlikte Sisam’a sürgüne gönderildi.⁷⁴ Galata Voyvodası da [Prens] Adaları’nda ve Galata’da bazı meyhanelerin işlemesine müsaade ederek padişahı öfke uyandırmıştı. Padişah, bu bölgelerde casusları olduğuna dair bir uyarıda bulundu ve başka ihlaller yaşandığı takdirde voyvodayı öldürmekle tehdit etti.⁷⁵

Bu örnekler saklamanın daha evvel ifade edilmiş bir başka boyunu gösteriyor: yetkililerin yaptıklarını üstlerinden gizlemesi. Bu, yine, geceye mahsus olmasa da karanlık bunu çok daha kolaylaştırdı. Sokaklar karanlığa gömülmüşken,

⁷⁴ BOA, C.BLD 22/1067, 29 L 1205 (1 Temmuz 1791).

⁷⁵ BOA, HAT 191/9253, 29 Z 1203 (20 Eylül 1789).

erk sahipleri ile adamları yasaklamakla mükellef oldukları faaliyetlere girişmekte, kafalarını başka yöne çevirmekte (genellikle rüşvet için) ya da güçlerini kötüye kullanmakta daha özgürdüler. Tepedekilerin astlarının geceleyinki eylemlerini izlemek için yapabilecekleri çok az şey vardı.

Genç padişah, alkole olan yaklaşımında olduğu gibi, fahişelere olan tavrında da kararlı, sabırsız ve kendi yetileri konusunda oldukça naif görünüyordu. Bu fuhuş yasağının da ilk olmadığı ifade edilmelidir.⁷⁶ Alkol örneğinde olduğu gibi, fuhuşu yok etme girişimleri kısa ömürlü olmuştu. Alkol örneğinde olduğu gibi, padişah bunu göz önünde tutmamış ya da kendinden öncekilerin başarısız olduğu hususlarda başarılı olabileceğini düşünmüştür. Görünüşe göre padişah tüm fahişelerin tehcir edilmesini ve anlaşılan tek bir bölgede, Ağa Kapı mahallesinde, toplanmalarını istiyordu. Sadrazam yanıtında birkaç gündür fahişelerin tecridine dair istişarelerle meşgul olduğunu yazıyordu. Çok sayıda fahişe olduğunu ve fahişeler eğer tek bir bölgede toplanırlarsa mesleklerini burada icra edeceklerini ifade ediyordu. Sonrasında, eğer fahişeler tek bir yerde toplanırsa onlara yiyecek ve içecek sağlamak gerektiğini söyleyen sekbanbaşının sözlerine atıfta bulunuyordu. Fahişelerin bu şekilde toplanmasının onların asayişini sağlamak amacıyla orada konuşlanacak olan yeniçeri subayları arasında muhakkak “kötülük doğuracağı”na dair endişesini de dile getiriyordu.⁷⁷

Sadrazam bu sebeple genel kapsamlı bir tehcir yerine “iki ya da üç” meşhur fahişenin idamını ve geri kalanların eğer yakalanırlarsa aynı kaderi mahkûm olacaklarına dair uyarılmasını [ya da tehdit edilmesini – *ihafe*] önermişti. Tövbe etmeye zorlanacak ve sonra da sokaklarda yürümemeleri koşuluyla serbest bırakılacaklardı. Aynısı işletmelerini “gizlice” açmayan çalışan genelev sahipleri için de geçerliydi.

⁷⁶ Hamadeh, “Mean Streets”, 267.

⁷⁷ BOA, Hat 208/11055, 29 Z 1204 (9 Eylül 1790). İstişarelere dair bkz. BOA, HAT 195/9720, 29 Z 1204 (9 Eylül 1790).

Böylelikle, yavaş yavaş (*refte refte*) idam korkusuyla herkes kendisine gelir ve fuhuş azalır.

Yaklaşımındaki farklılıklar net olarak ortaya çıkıyor. Sadrazam kenti *fesaddan* bir çırpıda temizlemek gibi gerçekçi olmayan bir niyet yerine, fuhuşu muhtemelen kademeli olarak azaltacak bir önlem tavsiye ediyordu. Sadrazamın önerisi iktidarın sınırlarını kabul etmiş görünüyor. Basitçe çok sayıda fahişe olduğunu ve onları tehcir etmenin pratik sorunları barındırdığını biliyor. Korkunç derecede şiddet barındırsa da, “çözümü” maliyet açısından daha uygun görünüyor: planı fahişelerin ve genelev sahiplerinin işe geri dönmeye çalışacaklarını varsaysa da korkunun onları caydıracağını varsayıyor. Sadrazamın, genç padişahın bazı şeylerin karanlıkta kalmasının daha iyi olduğunu zamanla anlayacağını umarak birtakım önleme faaliyetleriyle genç padişahı tatmin etme niyetinde olması çok muhtemeldir.

Bu örnekte, padişah vezirinin önerilerini kabul etmiş fakat muhtemelen “iki ya da üç fahişenin” yeterli olmadığını düşünmüştür. Bunun yerine beşinin idam edilmesini istemiş, hatta üçünün İstanbul’da, birinin Boğaz’ın Asya tarafındaki Üsküdar’da, diğerinin de Avrupa yakasındaki Beyoğlu bölgesinde yer alan Kasımpaşa’da asılmasını özellikle belirtmiştir. Diğerleri günahlarından tövbe edecek ve ölümün acısıyla salıverilecektir. Sadrazam, ilgili güvenlik görevlilerini tek bir fahişenin dahi kaçmasına müsaade ederlerse, görevlilerin cezalandırılacağı uyarısında bulunacaktı. Padişah, genelevlerin ateşe verilmesini ve sahiplerinin idam edilmesini emredererek devam etti. Sadrazamın kendisini uyararak bitiriyordu: “Bu fermanı kusur ve eksiksiz olarak uygulayın. Yoksa sen bilirsin.”⁷⁸

Selim, uygulamaya koyduğu birçok önlemin başarısız olmasının nedeninin görevlilerin etkisizliği, dikkatsizliği ve yaptığı yolsuzluklar olduğuna inanıyordu. Bu sebeple, on-

⁷⁸ BOA, Hat 208/11055, 29 Z 1204 (9 Eylül 1790).

ları harekete geçirmek için sıklıkla böylesine tehdit edici bir üslup kullanırdı.⁷⁹ Sadrazamın fahişelerin ve genelev sahiplerinin yeni emirlere uymayacağından şüphe etmesi gibi, padişah da görevlilerin bu emirleri eksiksiz olarak yerine getirmeyebileceğinden şüphe ederdi. Külli bir uygulama beklediğini bu yüzden defalarca vurguluyordu. Öyleyse korku hem avı hem de avcıyı güdecekti.

Bu koşullar altında çalışan sadrazam ve asları için sabırsız davranan hükümdarlarına etkili olduklarını ispat etmek önemliydi.⁸⁰ Sadrazam, padişaha yazdığı bir mektubunda, padişahın emirlerini takiben sekbanbaşını derhal bilgilendirdiğini ifade ediyordu. Sekbanbaşı, o gün operasyonu yürütebilmek için tebdile çıkmama müsaadesi istemişti. O gece, beş fahişe idam edilmiş ve bedenleri İstanbul, Üsküdar ve Kasımpaşa'da asılmıştı. Diğerleri üçer beşerli gruplar hâlinde Ağa Kapı'ya getirilerek bu işi tekrar yapmayacaklarına yemin etmiş ve sonra salıverilmişlerdi. "Ferman," diyordu sadrazam, "uygulandı."⁸¹ Bu kısmen doğrudu. Sadrazam, esasında genelevlerin yakılması ve sahiplerinin idamı kısmına dair hususları dâhil etmeden padişahın fermanının aslını yeni ifadelerle alıntılamıştı. Padişahın emrinin yerine getirildiğini iddia ediyor ancak bu tedbirlere dair sessiz kalıyordu.

Bu tartışma için daha da önemli olan, fahişelerin tutuklanıp idam edildiği geceydi. Sekbaşının adamları güya fesadın diyarında nizamı tesis ediyorlardı. Fakat bedenler herkesin görmesi için gündüz gözüyle teşhir edilmişti: kanuna uyma-

⁷⁹ Başaran, *Selim III*, 94.

⁸⁰ BOA, HAT 195/9720; HAT 209/11176; HAT 206/10845. İçeriklerine bakıldığında bu belgeler aynı gün düzenlenmiş olmasa dahi, bu belgelerin tamamına arşiv tarafından aynı tarih (29 Z 1204 - 9 Eylül 1790) verilmiştir. Aynı konuyla ilişkili iki diğer belgeye de, HAT 212/11497 ve HAT 212/11497, aynı tarih verilmiştir. Ahmed Cavid'e göre bu yazışmaların gerçek tarihi Aralık 1790 sonu ile Ocak 1791'in başlarıdır.

⁸¹ BOA, HAT 206/10845, 29 Z 1204 (9 Eylül 1790).

yanların sonu bu olacaktı. Kimse, geceleyin dahi, padişahın bakışlarından kaçamazdı. Bu ikinci bölümde tartışılan “şafaktaki ölü bedenler” mantığını hatırlatıyor.

Eğer sadrazam padişahın alınan bu tedbirlerden memnun kalacağını zannettiye yanılıyordu. Padişah vezirine iki ya da üç meyhaneyi kapatıp bir iki kadını idam etmek 20 günlük istişare gerektiriyorsa, düzeni tesis etmekte başarılı olamayacağını yazdı.⁸² Padişahın sabırsızlığı ile sadrazamın gecikmiş ve muğlak uygulamaları arasındaki uçurum burada açıkça ortaya konulmuştur.

Her halükârda, padişahın kentteki meyhanelere dair niyeti günün sonunda gerçekleştirilmiştir ve çeşitli türlerdeki yüzlerce içkili mekân yetkililerce kapatılmıştı.⁸³ Fakat muhtemelen savaşın ve onunla birlikte olağanüstü hâlin bitmiş olmasından ötürü tedbirler kısa süre içinde terk edilmişti. Hatta padişahın dikkatini orduda bir reform yapmaya dair iddialı planına yöneltmek istemiş olması daha da muhtemeldir. Alkollü içkilerden alınan vergiler, projeyi finanse etmek için kullanılan önemli gelir kaynakları arasındaydı.⁸⁴ *Fesad* ile uzlaşmak gerekiyordu.

Yeniden İsyan

Padişahın yeni ordusunun yanı sıra eski birlikleri yeniden örgütleme ve onları daha katı bir disipline tabi tutma çabalarına yeniçeri çevrelerince katı bir şekilde karşı çıktığını ve bu hıncın Mayıs 1807'deki isyanda nihayet patlak ver-

⁸² Age.

⁸³ Age.; BOA, HAT 211/11470, 29 Z 1205 (29 Ağustos 1791).

⁸⁴ Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 74–75; Menchinger, *The First of the Modern Ottomans*, 186. Kırılı iktisadi çıkarların yanı sıra, padişahın geçinebilmek için alkollü içecek üretimine bağlı yaşayan Ege adaları sakinlerinin dilekçelerine cevap vermiş olabileceğini ifade eder. Bkz. Kırılı, “The Struggle over Space”, 61.

diğini burada tekrar etmeye değer.⁸⁵ Bu bağlamda, Patrona Halil yaklaşık 80 yıl önceki Patrona Halil İsyanı'nda olduğu gibi, yeniçerilerin kendi tasarıları için geceyi nasıl kullandığını göstermek mühimdir. İsyan, Boğaz boyunca kalelere konuşlanmış yeniçeri yardımcı kuvvetlerince (*yamak*) başlatılmıştı. 24 Mayıs 1807 gecesi, çeşitli kalelerden yamaklar gizlice toplandı. Yakın zamanda, tıpkı Nizam-ı Cedid askerleri gibi, Avrupa usulü üniformalar giymek zorunda bırakılacaklarına dair dolaşan dedikodulardan endişe duyuyorlardı. Bu endişenin altında yatan, yamakların kısa süre sonra *nizam-ı cedid* askerlerince ikame edileceklerine dair duydukları korkuydu.⁸⁶

Ertesi sabah, yamaklar Hünkâr İskeleyi tarafından Umur Yeri'nde toplanan yamaklar, kendilerine niyetlerini sormak amacıyla gönderilen iki yetkiliyi yeni üniformayı giymeyi reddettiklerine dair bilgilendirdi. Bu karşılaşma, yamakların subaylara saldırarak birini öldürdüğü bir çatışmaya dönüştü. Diğer kaçmayı başarsa da sonrasında yakalanıp öldürüldü. Yamaklar sonrasında karşıya geçip yeniçerilerle iletişim kurarak desteklerini istediler. Evvelki olaylarda olduğu gibi, isyan bir gecede alevlendi ve sabahleyin yeniçeri kazanları Ey Meydanı'na götürülerek isyana dair açık bir işaret verildi.⁸⁷

Ayaklanma ilerleyen günlerde daha fazla askeri birlik ve sivillerin isyana katılmasıyla ivme kazandı. İsyancıların ahla-

⁸⁵ Bu çabalara karşı gösterilen yeniçeri muhalefeti ve bunun motivasyonlarına dair bkz. Üstün, "The New Order", bilhassa ss. 146–192.

⁸⁶ Yıldız, *Crisis and Rebellion*.

⁸⁷ Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, 128. İsyanı dair farklı görüşlere sahip olan dönemin çeşitli vakanüvislerinin hepsi isyancıların hazırlıklar, istişareler ve entrikalar için geceyi kullandığını ifade eder. Örneğin bkz. Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarihi*, Ziya Yılmaz (ed.), c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 787, 800–803; Fahri Ç. Derin (ed.), "Yayla İmamı Risalesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 3 (1972), 224, 229; Fahri Ç. Derin, "Tüfengçi-Başı Ârif Efendi Tarihçesi", *Belleten*, 38 (151) (1974), 385, 389, 397, 421; Bayram Doğan, "Mustafa Necib Efendi Tarihi", yayımlanmamış Master tezi, Ankara Üniversitesi (2001), 33.

ki bir tavır sergilemeye, alkolden uzak durmaya ve namaz kılmaya dair ant içtiği ifade edilmelidir. Liderleri katı bir disiplin uygulamış ve kapsamlı bir kargaşanın çıkmasını önlemeyi başarmıştır. Gece baskınları belgelerde tasvir edilmemektedir. Tarihçi Aysel Yıldız'a göre, tüm bunlar isyancıların meşruiyetini kuvvetlendirmeyi amaçlamıştır.⁸⁸ Yeniçerilerin şüpheli ahlaki ve dinî itibarları verili kabul edildiğinde, bu çabaların yukarıda ifade edilen muhafazakâr bir retorikle uyumlu Sünni dindarlığın bir göstergesini içermesi şaşırtıcı değildir.

Yeniçerilerin isyanını sonlandırmak amacıyla, padişah Nizam-ı Cedid'i kaldırma niyetini açıkladı ve isyancıların reform projesiyle özdeşleştirdikleri birkaç üst düzey yetkilinin idam edilmesi taleplerini kabul etti. Fakat isyancılar hükümdarlarına olan güvenlerini de yitirmişlerdi. Tüm bu çabalarına rağmen, III. Selim isyancılar tarafından tahttan indirilerek gözaltında tutuldu. 29 Mayıs 1807'de III. Selim'in yerine kuzeni Mustafa tahta çıktı.

Ancak karışıklıklar burada sona ermedi. Rusçuk'un güçlü ayanı Alemdar Mustafa III. Selim'i yeniden tahta çıkarmak ve Nizam-ı Cedid projesini kurtarmak amacıyla başkente yürüdü. Tahttaki padişah Selim'i öldürmeyi başarmış olsa da kısa süre içinde Alemdar Mustafa tarafından tahttan indirildi. Selim'in reformların ateşli bir savunucusu olan yeğeni II. Mahmud olarak tahta çıktı ve hemen Alemdar Mustafa'yı sadrazam olarak önerdi. Alemdar Mustafa artık Nizam-ı Cedid birliklerini yeniden oluşturmak ve eski birlikleri disipline sokmak için çalışıyordu; bu da yeniçeri çevrelerinde zaten korkunç olan itibarını iyileştiremiyordu. Yeniçeriler, Alemdar Mustafa'yı öldürmeye kararlıydılar.

Vakanüvis Cabî'ye göre, 1808'in (Hicri 1223) Ramazan akşamlarından birinde yeniçeriler Saraçhane'deki dükkânlardan birinde, sadrazamın söndürme çalışmala-

⁸⁸ Yıldız, *Crisis and Rebellion*, 27–28.

rını denetlemek üzere buraya koşacağını umarak, bir yangın çıkarttılar. Bölgedeki çeşitli dükkânlara silahlı adamlar yerleştirerek beklediler. Ancak Ramazan gecesi olduğu ve mekân merkezi bir konumda yer aldığı için etrafta hâlen insanlar vardı ve yangın kısa sürede fark edildi. İnsanlar yakındaki bir güvenlik noktasından yardım istedi. Ancak suikast planından haberdar olan görevliler, yangını söndürmek için yardım etmek istemediler. Mahalle halkı bunun üzerine devreye girerek yangını söndürmeyi başardı.⁸⁹

Bu olay, yeniçerilerin operasyonları için geceyi tercih ettiklerini göstermekle kalmaz. Bunun yukarıda güçlü bir şekilde kanıtlandığına inanıyorum. Bu, daha spesifik olarak, karanlığı ve aleni (kundaklama, ateş etme) ve gizli eylemlerinin bir terkebini saraya karşı mücadelelerinde nasıl kullandıklarını gösterir. Bu örnekte, sadrazam tehlikede dahi olduğunun farkına varmadan kurtarılmıştır. Ancak şansı daha fazla yaver gitmeyecektir.

Ertesi gece, kundakçılar tarafından çıkarılan bir başka yangın erkenden fark edilip söndürülmüştü. Fakat İstanbul'un uykusu huzursuzdu. Gerilim yeniden tırmanıyordu ve ertesi gece, 15 Kasım 1808'de şiddet patlak verdi. Bu, İslami takvimin en önemli gecelerinden biri olan Kadir Gecesi'ydi (*leyle-i kadir*; Arapça, *laylat al-qadr*). Padişah teravih namazı için Ayasofya'dayken, orada bulunan devasa kalabalık arasında camiden çok uzakta bulunmayan yeniçerilerin karargahında bir yangın çıktığına dair dolaşan söylenti büyük panik yarattı. Yeniçeri Ağası, çıktığı iddia edilen yangının olduğu yere koştuysa da söylentilerin asılsız olduğunu öğrendi. Müjdeli haber, görevlileri rahatlattı ve hemen bitişikteki Sultan Ahmed Camii'nde namaz kılmakta olan sadrazam görevlilerin evlerine gitmesine müsaade etti. Her şey sükûnet altındaydı ya da öyle görünüyordu.

⁸⁹ Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, 269–270.

Ancak yeniçerilerin geceye dair başka planları vardı. Cabi, camide dolaşan söylentinin yeniçeriler tarafından uydurulduğunu, muhtemelen iki gece evvel başarısız olan planlarını gerçekleştirmeye yönelik bir başka girişim olduğunu iddia ediyor. Her iki olayı anlatmak için de aynı ifadeyi, “yalancı yangın”ı (*harika-ı kazibe*), kullanıyor ve silahlarını gizleyen yeniçerilerin camide birbirlerine fısıldarken görüldüklerini fakat niyetlerinin belirsizliğini koruduğunu ekliyor.⁹⁰ Söylentinin önceden planlanıp planlanmadığından bağımsız olarak, yeniçeriler açıkça bir şeyler peşindeydi. O gece Osmanlı saatiyle 7.30’da (bugünün saatiyle gece 01.15 civarı), yeniçeri ustaları bir sonraki hamleyi planlamak için bir istişarede bulundular. Sonrasında, üst düzey yetkililerden birkaçının saraylarına baskın düzenlemeye ve “yol boyunca aşağılık olan diğerlerini de toplamaya” karar verdiler. Tüm bunların gecenin köründe gerçekleştiği ve bu vakitte askerlerin desteğinin sağlanabilmesinin kendisinin birliklerin geceyle ilişkili yetilerinin bir göstergesi olduğu ifade edilmelidir.

İlginç bir şekilde, komplocular, geceleri birbirlerini tanımak için Sadrazam Alemdar Mustafa’nın kurduğu yeni birliklerdeki (*sekban*) yeniçeri arkadaşlarına “sabahdır/bir sabahdır” cümlesini şifre olarak kullanmaya karar verdiler. Şifrenin neden seçildiği açıklanmamıştır ama belki de şifrenin mantığa aykırı doğası kullanımını açıklayabilir. Yalnızca komplocular, geceleyin bu tip bir ifadeyi kullanabilirdi. Alternatif olarak şifre sıradan insanlar için uyku vaktiyken komplocular için sabah, yani harekete geçme zamanı, olduğunu ima ediyor olabilir. Her halükarda, şifreyi bilmeyenler silahlarını teslim etmeye zorlandılar. Hatta bazılarının kıyafetleri soyuldu. 15’ten fazlası idam edildi.

Kısa süre içinde, sadrazamın hane üyeleri, yeniçerilerin içeri girmesiyle silah sesleriyle uyandı. Bunu yeniçerilerle

⁹⁰ Age., 270.

sadrazamın muhafızları arasındaki yoğun çatışmalar izledi. Yeniçeriler muhalefetin üstesinden gelemeyeceklerinin farkına vardıklarında evin çeşitli yerlerini ateşe verdiler. Sadrazam kaçmaya çalıştı ve bir barut deposuna sığındı. Ancak çevresi teslim olmasını talep eden yeniçerilerce sarıldı. Alemdar Mustafa, yeniçerilere de zarar vererek bir patlamayla gitmeyi seçti. Cephaneliği patlatan sadrazam, düşmanlarından çoğunun yanısıra, kendi yaşamına son verdi.⁹¹

Başkentteki kaos, Alemdar Mustafa'nın ölümüyle sona ermedi. İsyancılara duyulan korku artıkça, diye yazar vakanüvis Asım, insanlar silahlı gruplarda örgütlenip sokaklarda sırayla devriye gezmeye başladı. Hatta mahalle sakinleri evlerinin dört duvarına fenerler asarak “felaket geceyi” (*ley-i pür veyli*) gündüze çevirmeye çalıştılar. İnsanlar muhtemelen ışığın yeniçerilerin uzak tutulmasında yardımcı olacağını varsaydılar ki bu da birliğin karanlıkla ilişkilendirilmesini bir kez daha gösterir.⁹²

“Adi ve Aşağılık İnsanlar”

1807-1808 olayları, sarayın kent üzerindeki kontrolünün, bilhassa geceleyin, ne kadar kırılgan olduğunu gösterdi. Karanlığın örtüsü altında, yeniçerilerin gölge ordusu yeniden örgütlenmeyi ve resmî otoritenin kalelerine saldırı düzenlemeyi başarabildi. Takip eden yıllarda, Sultan II. Mahmud kademeli olarak tahta yerleşti, hatta yeniçeri muhalefetini baltalamayı başardı.⁹³ Fakat geceyi bastırmanın daha güç olduğu kanıtlanmıştı. 1819 Ekim ayının başlarında bir gece, Galata’da bir fahişe yüzünden çıkan kavga, yeniçerilerin 25

⁹¹ Age., 270–273. Alemdar’ın ölümü ve sonraki gecelerde takip eden çatışmalar için ayrıca bkz. Derin, “Yayla İmamı Risalesi”, 254–56.

⁹² Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarihi*, 2015, 2:1271.

⁹³ Sunar, “Cauldron of Dissent”, 158–199.

ve 75. ocakları arasında çatışmalara yol açtı. Memurlar kısa süre sonra olay yerine gelip iki tarafı ayırsa da çatışmaların devam etmesi gibi acil bir tehlike bulunuyordu. Bu nedenle sadrazam, yeniçeri ağasına şiddetin devam etmesi durumunda azmettiricilerin komutanları tarafından cezalandırılmasını emretti.⁹⁴ Döneme ait bir günlüğe göre benzer bir çatışma 19 Şubat 1820’de günbatımından üç saat sonra (bugünün saatiyle 9.20 civarında) çıkmıştı. Bu defa, 26. ocaktan erkekler, 31. ocaktan erkeklerle “bir kadın yüzünden,” çok muhtemelen bir fahişe için, kavga etmişti. Tabancalar, tüfekler ve bıçakların yer aldığı çatışma ertesi güne kadar etti ve onlarca kişi yaralandı ve hayatını kaybetti.⁹⁵

1820 Ekim ayının başlarında Rus elçisi ile hane halkı, gün batımından iki saat sonra (bugünün saatiyle 20.45 civarında) Büyükdere’deki evin önünde toplanan bir grup sarhoş yamaktan ötürü alarma geçti. Sanki bir muharebeye hazırlanıyorlarmışçasına, “deliler gibi korkunç ve dehşet uyandırıcı sesler çıkarıyorlardı” (*meczuplar gibi seda-yı enker ve dehşetengiz kopararak*). Büyükelçinin evinin önünde konuşlanan bir yeniçeri korucusu gürültüyü duyunca, elçinin de yaptığı gibi, dışarıya fırladı. Düzensiz birliklerden birini eve ateş ederken, bir diğerrinin de elçiyi savunmaya çalışan bir yeniçerinin gırtlakını keserken gördü. Saldırganlar kaçmayı başardı ama bir tanesi yeniçeriler tarafından yakalanarak evde tutuldu. Elçi sonrasında, muhtemelen adamları dizginlemesi umuduyla, en yakındaki garnizonun komutanına haber gönderdi. Fakat komutan elçinin evine varamadan,

⁹⁴ BOA, HAT 341/19504, 29 Z 1234 (19 Ekim 1819). On sekizinci yüzyılın sonlarında yeniçerilerden ötürü ortaya çıkan geceyle ilişkili şiddetin daha fazla örnekleri için 3. Bölüm’e bakınız.

⁹⁵ Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi’nin günlüğü, orijinal girdilere yorumlar yapmış olan Sadık diye birinin elindedir. Hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz Sadık bu eski günlükteki boş yerleri kendi girdilerini yazmak için kullanmıştır. Alıntılanan girdi için bkz. Karahasanoğlu, Kadı ve Günlüğü, 191–192. Sadık ve Sadreddinzade’nin günlüğüne eklemeleri için bkz. s. 183–201.

saldırganlar sayıları 50 kadar olan takviye kuvvetle geri döndüler. Yakalanan arkadaşlarının serbest bırakılması talepleri reddedilince eve girdiler. Garnizon komutanı da bu sırada olay yerine varmıştı ve elçi esiri salıvermeye “zorlanmıştı.” Görünüşe göre saldırganlar sonrasında evi terk etmiş ve hane üyeleri de uykuya dönmüştü. Olayı öğrendiğimiz yazışma, şafak vakti elçilik başkâtibine yazdırılmış ve gün doğmadan önce yabancı delegelerle iletişimden sorumlu olan Osmanlı başkâtibine gönderilmiştir.⁹⁶

Bu saldırının arka planına dair hiçbir şey bilmiyoruz. Büyükelçinin evinin neden hedef alındığını ve yamakların amacının ne olduğunu bilmiyoruz. Buna rağmen, birkaç nokta dikkate değerdir. İlki, olay on dokuzuncu yüzyılın başlarında ve bilhassa da geceleyin Osmanlı yetkililerinin en acil sorunlarından birini yeniden ortaya çıkarıyor: güvenlik güçlerinin her zaman güvenliği tesis etmemesi. Gecenin karanlığında, askerler kendi gündemlerini geliştiriyorlardı ve üstlerinin gerçek zamanda disiplini tesis etmek için yapabilecekleri şeyler genellikle çok sınırlıydı. İkincisi, bu olay erken Modern gecede orduların ve paramileterlerin avantajlarını gösterir. Buradaki yamaklar yalnızca silahlarına ve onları kullanma becerilerine değil, aynı zamanda askeri yapıya ve kent sakinlerinin kendilerini evlerine kapattığı bir anda çok sayıda adamı bir araya toplamalarına olanak sağlayan birlik üyeleri arasındaki dayanışmaya da güvenirlir. Üçüncüsü, komutan şiddet zaten sona erdikten sonra gelir ve adamlarını disipline sokmak yerine esir yamağın salıverilmesi konusunda adamlarını basitçe takip eder. Ancak bu gerçekleştiğinde, adamlar mülkü terk ederek olayı sonlandırır.

Şubat 1821’de Yunan isyanının patak vermesinden sonra

⁹⁶ BOA, HAT 1164/46058, 29 Z 1235 (7 Ekim 1820). Olay 27 Eylül 1820 gecesi gerçekleşmiştir. Eylül’ün Rumi takvim Eylül’ü olduğunu varsayıyoruz (ya da Miladi Eylül).

şiddet daha da artmış görünüyor. 1810'ların başlarında II. Mahmud yeniçeriler ve onların destek tabanını zayıflatmak için hâlihazırda adımlar atıyordu. 1823'te Sultan II. Mahmud (suriçi İstanbulu'ndaki) Tahtakale ve Kapan-ı Dakik mahallelerindeki güvenliğin bozulmasından rahatsızlık duyuyordu. Padişah sadrazama yazdığı bir mektubunda, “adi ve aşağılık insanlar” bu bölgelerde geceleyin dolaşıyor, silah ve tüfekte ateş ediyor ve gelip geçenleri soyuyordu.⁹⁷ Yukarıda atıfta bulunulan örneklerden farklı olarak bu vaka da yeniçeri katılımından açıkça bahsedilmemiştir. Ama bu güçlü bir şekilde ima edilmekteydi. Padişah, saldırganların çoğunun kayıkçılar, hamallar ve diğer lonca üyeleri olduğunu muhakkak olduğunu ifade ediyordu. İstanbul'daki iskelelerin farklı yeniçeri ocakları tarafından kontrol edildiğini belirtmek gerekir. Her iskelenin bekçisi genellikle o iskelede çalışan hamallardan da sorumlu olan bir yeniçeri subayıydı. Hamalların çoğu yeniçerilere bağlıydı ve tam üye olmayı bekliyorlardı.⁹⁸ Padişah bu yakınlıklardan elbette ki haberdardı. Herhalükarda, şiddetin sona erdirilemesinden ötürü hüsrana uğramıştı. Kentin “her köşesine” konuşlandırılmış askerlerle, diye devam ediyordu, bunun olmasına müsaade edilmemeliydi. Yeniçeri ağası, lonca reislerini toplayacak ve suçluların “loncaların örflerine göre” cezalandırmalarını emredeceki (*bu makule edenleri esnaf usulunca terbiye edip*) Loncanın yaptırımlarını reddedenler loncadan atılacaktı.⁹⁹

Saray yeniçeri muhalefetini ezmek için giderek daha kararlı hâle geliyordu. 1810'ların başlarında II. Mahmud yeniçerilerin destek tabanını zayıflatmak için harekete geçmeye başladı. 1807 isyanının liderlerini kademeli olarak ortadan kaldırdı, bekâr odalarını yerle bir etti, yeniçeri karşıtı pro-

⁹⁷ BOA, HAT 525/25660, 29 Z 1238 (6 Eylül 1823).

⁹⁸ Sunar, “Cauldron of Dissent”, 67–69.

⁹⁹ BOA, HAT 525/25660, 29 Z 1238 (6 Eylül 1823). Bu kez denizciler tarafından yapılan başka vurma vakası 11 S 1160 (22 Şubat 1747) tarihli olaya bkz. Muzaffarova, “Üsküdar Kadılığı”, 57.

paganda yaydı ve birliği dize getirmek amacıyla birliği yönetmek için yandaşlarını atadı ve sokaktaki haberlere dair bir fikir sahibi olmak amacıyla kapsamlı bir muhbir ağı kullandı. Paralel olarak, padişah mühim ulema üyelerinin desteğini aldı ve yeniçerilere bağlı olmayan askeri birlikleri, yani topçuları, donanmayı ve kumbaracıları, güçlendirmeye devam etti. Yeterince güvende hissettiğinde, yeniçerilerin rahat durmayacağını da iyi bilerek, bir başka askeri reformun haberini verdi.¹⁰⁰ Fakat bu defa, saray hazırlıklıydı.

Son Hamle

Önceki isyanlarda olduğu gibi son yeniçeri isyanı da birliğin yazılı olmayan protokolleriyle uyumlu olarak geceleyin hız kazandı. Anıldığı şekliyle Vaka-yı Hayriye'nin "resmî" tarihini oluşturan saray vakanüvisi Esad Efendi'ye göre yeniçeriler gün batımından sonra "başıboş itler gibi" At Meydanı'nda toplanmaya başladı. Beklediler ve daha fazla "domuzu" davet ettiler ve gece yarısına doğru, insanları yüksek rütbeli görevlileri toplamaya gönderdiler. "Su uyur düşman uyumaz" der vakanüvis, karanlıkta daimi olarak demlenen bir tehlike hissini de aktararak. Esasında, evvelki isyanlara dair anlatılarda olduğu gibi, yeniçerilerin sokaklardaki aşırı faaliyetleriyle imparatorluğun resmî liderlerinin evlerinin güven ve rahatına çekilmesi arasında çok keskin bir tezat bulunur. Esad Efendi'ye göre, isyana dair "korkunç haber" "tüm devlet adamlarını ve önde gelenleri rahat uykularından uyandırmıştır." Bu bağlamda, Basralı şair Muhammed bin Hazim al-Bahili'den (ö. 810) bir beyit alıntılar: "Ah, geceleyin uykuya gidip, evvela huzurla uyuyan/Olaylar gelip şafakta kapını çalabilir."¹⁰¹ Yine evvelki anlatılara benzer olarak, Esad

¹⁰⁰ Sunar, "Cauldron of Dissent", 158-199.

¹⁰¹ Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, 60. Vakayiname 1826 olaylarından hemen sonra kaleme alınmıştır.

Efendi'nin vakayinamesi yeniçerilerin karanlığın örtüsü altında yaptıkları –şimdi artık hepsi bilinen ve burada tekrara lüzumu olmayan– hamleleri tasvir eder.¹⁰²

Bunun yerine, vakanüvisin bir tarafta Padişah ve Şeriatı ışıkla öte tarafta yeniçerileri ve onların sapkınlıklarını karanlıkla eşlemesine yönelik sistematik çabasına odaklanmak istiyorum. Yukarıda da gösterildiği üzere saray ile yeniçeriler arasındaki mücadelenin bu şekilde çerçevelendirilmesi en azından 1730'lara kadar uzanır. Fakat Esad Efendi özellikle anlatısını ışığın karanlığa karşı zaferine dönüştürürken bu gibi zıtlıklardan sıklıkla istifade etmiştir.

Padişah ve Osmanlı devleti/hanedanı defalarca en nihayetinde ilahi olan bir ışık dağıtıcısı olarak sunulmuştur. Yazar, örneğin, “Allah dünyanın güneşi, yüce Osmanlı devletinin/hanedanının nurunu ebedi kılsın”¹⁰³ der. Osmanlıların getirdiği ışık, aydınlatmanın “muhafazakâr” imgelemine uygun olarak Şeriat'ta temsil edildiği şekliyle Allah'ın kelamıydı.¹⁰⁴ Üss-i Zafer'de İslam'ın nurunu yayan ve “parlatan” yalnızca genel anlamıyla Osmanlı hanedanı değildir, aynı zamanda tahttaki padişahın şahsıdır.¹⁰⁵ Bu nur, yönetenle yönetileni birbirine bağlar. Rivayete göre, saraydan hükümdarın isyancılarla karşı karşıya geleceğine işaret eden padişahın sancağı indirildiğinde “Müslümanlar saadet sancağı altında toplansınlar ve Müslümanların liderine itaat nuruyla parlansınlar” diye her yere haber gönderilmiştir.¹⁰⁶

Hükümdarı İslam'la özdeşleştirmek için aydınlığa dair bu gibi metaforların kullanımı Osmanlı saray edebiyatında standarttır.¹⁰⁷ Fakat Üss-i Zafer bu metaforların yeniçerilere

¹⁰² Örneğin bkz. *Age.*, 58–59, 93–94.

¹⁰³ *Age.*, 45.

¹⁰⁴ Örneğin bkz. *Age.*, 93. Bu imgeleme dair, 6. Bölüm'e bakınız.

¹⁰⁵ Örneğin, bkz. *Age.*, 188, 189, 190, 192, 195, 198.

¹⁰⁶ *Age.*, 65–66. Sadrazam da pek çok yerde ışıkla ilişkilendirilmiştir. Bkz. *Age.*, 74, 78.

¹⁰⁷ 6. Bölüm'e bakınız

özgü karanlıkla ilişkili metaforlar karşısında daha aydınlık parlamasını sağlar. Yazar, yeniçerileri anlatı boyunca “fesad” ve sapkınlığı kışkırtan aşağı tabakadan “eşkıyalar” ve “sarhoşlar” olarak tasvir ederek onları toplumsal, ahlaki ve siyasi açıdan yıkıcı olarak temsil eder. Örneğin yazar, “kışkırtıcı eylemlerin kaynağı” olarak “Bektaşî eşkıyalarının liderleri”ni (ya da Bektaşî tarikatının eşkıyaları – *eşkîya-ı bektâşiye*) gösterir.¹⁰⁸ Bir başka yerde, isyancılar “Bektaşîler olarak anılan elleri baltalı sarhoş sapkın hergeleleler” (*bektâşî nâmıyla teber-ber-dest mülhid-i bed-mest gidiler ile*) ile yürüyenler olarak anlatılıyor.¹⁰⁹ Metnin devamında, Ramazan ayında “meyhaneye benzeyen” tekkelerinde “alenen” yemek yiyip şarap içtikleri, farz namazlarını kılmadıkları ve dahası için karalanıyorlar:

Her nevi fesad ve çirkin işlere müsaade ettikleri için... Sapık merasimlerinden biri olan (*âyîn-i dalâlet karînlerinden*), Muharrem ayının 10. günündeki yas gecelerinde bile, ‘*ayn-i cem*’ dedikleri içkili safahat eğlencelerinin sonunda (‘*ayn-i cem*’ *ta’bîr etdikleri bezm-i fisk-cezmlerinde*), sarhoş olup vezinsiz ve manasız *gazel* okurlar.¹¹⁰

Bu kitap boyunca gösterildiği üzere, geceye doğrudan atıfta bulunulmasa bile, burada tasvir edilen eşkıyalıktan içki içmeye tüm eylemler ile “çirkin işler” ve “sapkın merasimler”in yanı sıra, ima edilen seksli âlem geleneği iftirasının çağrışımı (“mum söndürmek”) da dahil olmak üzere hepsi geceyle yakından ilişkiliydi. Fakat yeniçerilerin karanlıkla özdeşleştirilmesi bundan daha dolambaçsızdır. Habib adlı bir yeniçeri subayının “birliğin şerrinin alevlerini yayan bir çıra” olduğunu ifade eden vakanüvis, “fitne üfleyip fesat besleyen rüzgâr” “güneşin yanan fenerini” söndürebilir. Fakat bu örnekte fe-

¹⁰⁸ Es’ad Efendi, *Üss-i Zafer*, 78.

¹⁰⁹ Age., 115.

¹¹⁰ Age., 168.

sada mağlup gelen ışıktır.¹¹¹ Işığın farklı işlevlerinin ayrıştırılması dikkate değerdir. Yeniçeriler ateşin yakıcı potansiyeliyle özdeşleştirilirken, padişah ve yüksek rütbeli memurlar ateşin faydalı çehresiyle, yani ışık ve daha az miktarda da sıcaklığıyla özdeşleştirilir. Ateşin bu metaforik kullanımı, seçkinlerin ışığı düzeni yansıtmak için devasa miktarlarda ve dikkatlice tertip edilmiş olarak kullanma çabalarını ve yeniçerilerin bu düzeni devirmek için ateşi kullanmasını hatırlatır. Çoğu zaman, ışık ve karanlık arasındaki karşıtlık açıkça yapılır, hükümdarı güçlendirmeye ve muhalefetin meşruiyetini ortadan kaldırmaya hatta onu insanlıktan çıkarmaya hizmet eder: “Güneşin ışığı gibi, her yere ve her yöne nur saçan Osmanlı hanedanı, Allah devamını getirsin, putperestliğin ve günahların karanlığını ortadan kaldırır... Doğu’daki ve Batı’daki ülkelerde, karada ve denizde, İslam’ın nurunun doğusuydular.” Fakat yazar devam eder, yeniçerilerin zaman içerisindeki yolsuzluklarından ötürü “düşmanların işgalinin karanlığı bazı yerleri lekelemiştir.”¹¹²

Eğer yukarıdaki alıntılarda yeniçeriler karanlığın yayılmasına müsaade ediyorlarsa, diğer yerlerde bizzat kendileri karanlıktırlar. Bir yerde “güneş çehreli padişah” (*zât-ı hümayun-ı âfitâb-dîdârları*) “karanlık işlerin eşkıyalarının ve uğursuzların” (*eşkîyâ-i siyeh-kâr u tebeh-rûzgârın*) yenildiğine dair haberi beklerken tasvir edilir.¹¹³ Bir başka yerde, yazar yeniçerilerden Kur’an-ı Kerim’den alıntı yaparak bahseder: “İstiyorlar ki Allah’ın nurunu ağızlarıyla söndürsünler, Allah da razı olmuyor, ancak nurunu itmam eylemek diliyor, kâfirler isterlerse hoşlanmasınlar.” (Kur’an-ı Kerim 9:32).¹¹⁴ Şöyle diyerek devam eder “onlar, vahiy dinini aydınlatan güneş kandilini söndürmeyi düşlediler.”¹¹⁵ Bu,

¹¹¹ Age., 131.

¹¹² Age., 49–50.

¹¹³ Age., 67.

¹¹⁴ İngilizce çevirisi Abdel Haleem, *The Qur’an*’dan alınmıştır.

¹¹⁵ Es’ad Efendi, *Üss-i Zafer*, 10.

“mum söndürme” imgelemine canlandırmaya, dolayısıyla da dindar hükümdara ve onun ilahi olarak yönlendirilen muhafazakâr düzenine karşı tehlikeli, sapkın aykırı uygulamaları gündeme getirmeye yönelik bir başka girişim olabilir.

O hâlde Esad Efendi anlatı boyunca çatışmayı yalnızca siyasi bir mücadele olarak değil doğru bir şekilde rehberlik edilmiş Sünni padişah ile şeriatın habersiz olan, daha da kötüsü onu yıkmaya çalışan, bir grup aşağılık, asi sapkın arasındaki dini bir savaş olarak çerçevelemeye çalışır. Bu kişilerin eylemleri, münhasıran şeriatla özdeşleştirilen İslam’ın kendisine bir saldırı olarak sunulmuştur.¹¹⁶ Karşıt akımlarla, bilhassa Bektaşilerle, muhafazakâr İslam arasındaki gerilim –Osmanlı tarihinin erken döneminde İslam’ın karşıt akımlarıyla daha muhafazakâr akımları arasındaki ilişkinin tam aksine– sıfır toplamı bir oyuna dönüştürülmüştür. Işık ve karanlık metaforları tabii olarak bu tür ikili tasvirlerle uygundu ve hakikaten de yazar bu potansiyeli sonuna kadar kullanmaktadır. Yazarın kullanımında, ışık ve karanlık yalnızca bir arada olan ve birlikte bir bütün oluşturan karşıt varlıklar değildir. Aksine, karanlık aktif olarak, Allah’ın iradesine karşı gelerek, ışığı alt etmeye çalışır. Bu nedenle de müsamaha gösterilemez. Karanlığın güçleri yenilmelidir.

Yeniden Temizlik

Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasına, kenti “fesad”dan temizlemenin bir başka girişimi eşlik etti. Gece hayatı sahnesi bir darbe daha alacaktı. 1826 yazında sadrazam tarafından padişahın onayına gönderilen bir kanunname, Üss-i Zafer’e rehberlik eden düşünce yapısının politika üretimine nasıl tercüme edildiğini ya da en azından bunu nasıl meşrulaş-

¹¹⁶Bu konum anlatı boyunca ifade edilir. Kısa ve öz bir ifadesi için bkz. s. 93-94. Şeriat ve kanonik görevler defalarca çağrıştırılmaktadır.

tırdığını, gösterir. Kanunname, yeniçerileri, Bektaşileri ve alkolü bir araya getirerek hepsini kentsel, ahlaki ve dini düzene bir tehdit olarak sunar. Ortadan kaldırılması gereken bir tehdit. Sadrazam Mehmed Selim Sırrı Paşa (1824-1828 arasında makamdadır) bu belgede şarap ve arak gibi alkolü içeceklerin satışının şeriata göre gayrimüslimlerle sınırlı olması gerektiğini, fakat gerçekte bu nüfusun çok daha ötesine geçtiğini iddia eder. Belge, temel olarak 1790'lardaki fermanlarda öne sürülen iddiaları tekrar eder. Buna göre, alkol tüketimi 1689'da ve sonra 1730'da tüm meyhaneler kapatılıp birkaç tanesinin açık kalmasına müsaade edilince yayılmıştır. Fakat Selim'in fermanı ve Ahmed Cavid'in anlatısının aksine, yeni kanunname alkol tüketiminin yaygınlaşması için yeniçerileri suçlamaktadır. "Kapatılan birliklerin" subayları, *diyanet tarafını gözetmeyip* gelirlerini meyhanelerden aldıklarından bu gibi işletmelerden daha fazla açılmasına müsaade etmişlerdir. Bu belgeye göre, İstanbul'un genelinde 500'den fazla meyhane bulunmaktadır. Hanlarda ve bakkallarda gizlice alkol satılmaktadır.¹¹⁷

İçki karanlıkta ve gözden uzakta içildiği müddetçe, yetkililerin göz yumduğu daha evvel öne sürülmüştü. Devlet, alkol tüketimi çok aleni ve yasa ihlali bariz hâle geldiğinde müdahale etmiştir. Bu mantık, burada da açıkça görülmektedir. Sadrazam "korkusuz ve terbiyesizce" her gün açık olan meyhanelere gayrimüslimlerin girip çıktığını, "onursuz" Müslümanların da meyhanelere girip "yasak eylemlere girişmeye cesaret edeceğini" (*alenen irtikab-ı menhiyat*

¹¹⁷ BOA, HAT 488/23958, 29 Z 1240 (14 Temmuz 1825). Bu kayıta bir tarih yer almamaktadır ve bu belgeye arşivce neden bu tarihin verildiği net değildir. Belge net olarak lağvedilmiş birliklerden bahseder (ocağ-ı mülga), bu da belgenin yeniçerilerin kaldırılmasından sonra kaleme alındığına işaret eder. Konuyla ilgili diğer belgeler de benzer bir şekilde takip eden Hicri yılların son gününe tarihlenmiştir (aşağı bakınız). Konuyla ilgili bir diğer belgeye göre, sadrazamın meyhanelerin kaldırılmasına yönelik emri 23 M 1242'de (27 Ağustos 1826) yayınlanmıştır. Bkz. BOA, HAT 669/32648, 29 Z 1242 (24 Temmuz 1827).

cesaret etmek) düşünüyordu. İnsanlar tamamen sarhoş bir vaziyette sokaklarda dolaşırdı, meyhane açma izinleri yasa dışı olarak satılırdı, herhangi bir ceza da uygulanmazdı.¹¹⁸

Belgenin oldukça açık bir Nakşibendi-Müceddidi tonu vardır. Yalnızca Şeriat'ın onuru defalarca anılmıyor, padişaha da Nakşibendi-Müceddidi çevrelerinde çok rağbet gören “Müslümanların imamı ve hakiki dinin müceddidi” sıfatıyla atıfta bulunuluyordu. Dindar hükümdara ve onun ilahi olarak tasdik edilmiş nizamına muhalefet edenler “tüm kötülük ve fitnelerin ... sebebi” olan yeniçeriler ile “itaatsizlik ve caiz olmayan eylemlerin mevzisi” olarak sunulan sapkın Bektaşiler idi. Mahmud onları ezmekle, padişahın “iyiliği emredip kötülükten sakındırma” görevini icra ediyordu. Artık din düşmanları bastırıldığına göre, “tüm kötülüklerin anası” olan alkol satışının geçmişteki devam etmesine müsaade edilemez. Alkol satan tüm işletmeler gayrimüslimlerin yoğunlaştığı mahallelerde yalnızca bir iki tane bırakılarak kapatılacaktır. Gayrimüslimler de “saygısızca” (*bi-edibane*) içmeyecek ve Müslümanların açıkta kalan meyhaneleri doldurmaları engellenecektir. Kanun dışı izin satışına son verilecek, kanunu ihlal edenler Şeriat'a göre cezalandırılacaktır. Böylelikle “hilafet makamı bu günahlardan arınmış olur.”

Burada yine, meyhanelere yönelik baskının yalnızca yasanın uygulanmasına dair bir eylem olarak değil, aynı zamanda ahlaki bir temizlik eylemi olarak algılandığını görüyoruz. Sadrazam belli ki ahlaki ve kentsel düzene dair kaygıların iktisadi kaygıların önünde tutulması gerektiğini düşünmüştür. Meyhanelerden toplanan vergi gelirlerinin kolluk kuvvetlerini ve onların adamlarını doğrudan desteklediği unutulmamalıdır. Yazışma, gelir kaybını (ve muhtemelen bu gelirden faydalanan memurların öfkesini) engellemek için gelir tahsilatının nasıl değiştirileceğini de belirtir-

¹¹⁸BOA, HAT 488/23958, 29 Z 1240 (14 Temmuz 1825)

yordu. Fakat vergi gelirlerinde bir azalma olsa dahi şeriatın onurunun korunması gerektiği ifade edilmişti.¹¹⁹

Dolayısıyla bu belge, Osmanlı'nın alkol tüketimine dair yaklaşımını karakterize eden pragmatizmi sona erdirmeye yönelik bir başka çabayı temsil ediyor. Burada, III. Selim'in çıkardığı fermanlardan herhangi birinde olduğundan daha dindar bir retorik söz konusudur. Ancak burada da politika üreticilere rehberlik eden soyut dini ilkelerden ziyade kamu düzeni ve istikrara dair endişelerdir. Padişahın cevabı bu bağlamda manidardır. Padişah, meyhanelerin yaygınlaşmasının “her nevi fesadı” artırdığını kabul etse de meyhane sahnesini yok etmekle bu denli ilgilenmesinin sebebi buranın bir yeniçeri krallığı olmasıdır. Meyhaneler kapatıldıktan bir sene sonra, meyhane sahipleri hükümete başvurarak işletmelerini yeniden açma talebinde bulunmuş ve geçmişte ödediklerinden daha yüksek bir vergi ödemeyi önermişlerdir. Zecriye emini bu talebin yerine getirilmesini önermiş, serasker de muhtemelen bunu uygun görerek bu isteği padişaha iletmiştir. Padişah meyhanelerin kapatılmasının “yalnızca bazı çatışmaları önlemek amacıyla” yapıldığını ifade ederek kabul etmiştir (*mücerred bazı münazaanın zuhuruna bais olmaması için idi*).¹²⁰ Acil vaziyetteki yeniçeri tehdidi ortadan kalktığına, Osmanlı siyasetine yeniden pragmatik ve iktisadi endişeler rehberlik etmiştir. Katı ahlakçılar hayal kırıklığına uğrasa da yeni açılan meyhanelerde içki içenler muhtemelen keyiflenmiş, hatta belki de padişahın ömrüne kadeh kaldırmışlardır.¹²¹

¹¹⁹ Age.

¹²⁰ BOA, HAT 639/31486, 29 Z 1242 (24 Temmuz 1827).

¹²¹ Pouqueville kapalı bir meyhanenin yeniden açılışının “ayyaşlar arasında büyük bir olay olduğunu, ve bunların sayıca kalabalık bir sınıf oluşturduğunu” yazar. Bkz. Pouqueville, *Travels in Greece and Turkey*, 291.

Yeniçerilerin Musallat Olan Ölüleri

Binlerce yeniçeri katledildikten ve teşkilat resmî olarak lağvedildikten sonra bile hükümet bir halk ayaklanmasından korkmaya devam etti. Yeniçerilere ve yukarıda bahsedilmiş olduğu gibi yeniçerilerle ilişkisi bilinen şüpheli seyyar nüfusa –bilhassa da hamallara ve kayıkçılara– karşı faaliyetlerini sürdürdü. Eyaletlerde, birliğin lağvına genel anlamda karşı çıkılmadı, ancak bazı yerlerde hükümetin yeniçerilerin başı çektiği bir kargaşanın çıkacağına dair korkularını körükleyen mühim bir direniş kayda geçti. İstanbul’da da padişahın politikalarından halkın duyduğu rahatsızlık sarayı tehdit etmeye devam etti.¹²² Kısacası, yeniçerilerin hayaleti, bedenleri İstanbul sokaklarından toplandıktan çok sonra padişah ve adamlarına karşı-hegemonik bir halk gücü ve güçlü bir topluluk kimliği olarak musallat olmaya devam etti.

Ekim 1833’de Osmanlı resmî gazetesi Takvîm-i Vekâyî Bulgaristan’daki Tırnova kadısının gönderdiği iddia edilen oldukça ilginç bir haber yayınladı. Anlatıya göre, bazı doğaüstü varlıklar “gün batımından sonra” evlere saldırarak yiyecekleri birbiriyle karıştırıp içlerini pislikle dolduruyor, nesneleri etrafa saçıyor ve insanlara taş, çömlek ve sürahi fırlatıyordu. Bir bebeğin annesinin yatağından çıkarıldığı ve oda kapısının yanında bulunduğu bildirilmişti. Bu olaylar iki mahallenin sakinlerini korkutup evlerinden uzaklaşmalarına sebep olurken tüm kasabada büyük bir korkuya neden oldu. Daha evvel bir benzeri yaşanmayan bu olaylara cadı dedikleri görünmez yaratıkların sebep olduğu konusunda halk hemfikirdi (*cadı dedikleri ervah-ı khabî’e*).¹²³

¹²² Sunar, “Cauldron of Dissent”, 210–241.

¹²³ “Tırnova naibi müderisin-i kiramdan Ahmed Şükrü Efendinin der aliye’ye takdim eylediği, gayret alacak i’lamıdır ki ‘ayniyle tab’ olunmuştur”, *Takvîm-i Vekâyî* (6 Ekim 1833). Bu olay başkalarınca da kısaca tartışılmıştır. Örneğin bkz. Reşad Ekrem Koçu, *Yeniçeriler*, 3. baskı (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2004), 333–336; Şahmurat Arık, “Osmanlı Döneminde Bir Cadı Avı ve Türk Romanında Cadı Kavramı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 29 (2006), 140–141; Zeynep Acibin, “Osmanlı Devleti’nde Cadılar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi*

Geceye dair korkuların tipik özelliklerinden bazıları burada mevcuttur: tehlikenin görünmezliği, kargaşa (nesnelerin yerlerinden oynaması ve yiyeceklerin birbiriyle karışmasıyla gösterilmiştir) ile ilişkisi ve tüm bunların uykuya, savunmasız insanlara –özellikle de bebeklere– yönelttiği tehlike.¹²⁴

Yerel halk, yerel yetkililerden yardım istemişti ve valinin izniyle Nicola adında yerel bir *cadıcı* tutulmuştu. Cadı, hayaletlerin çıktığı mezarları tespit etmek için büyük bir kalabalıkla yerel mezarlığa vardı. Cadıcı, yaşamları boyunca yağmadan cinayete her nevi *fesadla* iştigal olmuş, haydutluğu iş edinmiş (*şekavet-pişe*) iki eşkıya yeniçerinin mezarını belanın kaynağı olarak seçti. Mezarlar açıldığında kalabalık içlerindeki cesetlerin çürümediğini, aksine büyümüş olduğunu gördü. Saçları ve tırnakları uzamıştı ve gözleri kanla doluydu. Tüm bunlar, yeniçerilerin kötü ruhlarının hâlen bedenlerinde yaşadıklarını gösteriyordu. Cadıcı, hayaletleri ve cadıları yok etmenin test edilmiş bir yöntemi olarak cesetlere kazık saplamaya çalıştıysa da¹²⁵ bu istenen sonucu vermemiş gibi görünüyor. Yeniçerilerin kötü ruhları Tırnova'nın iyi insanlarını rahatsız etmeye devam etti. Cadıcı sonrasında bedenlerin yakılması gerektiğine karar verdi. Başmüftüden izin alındıktan sonra eylem tamamlandı. Tırnovalılar nihayet ölü yeniçerilerden kurtulmuşlardı.

u merak uyandırıcı haber esasında yalan bir haberdir. Görünüşe göre, sarayın liderliğinde birliğin kalıntılarını dahi yok etmek amacıyla sürdürülen savaşın bir parçası olarak yeniçerilerin mezar taşları ya doğrudan padişahın emriyle ya da onun hevesli destekçilerince yıkıldı. Mesele tarihçiler tarafından hâlen tartışılmakta ise de, en azından mezar taşlarının sistematik yıkımının yabancı gözlemcilerin anlatılarında da ta 1830'larda görülmektedir. Tarihçi Edhem Eldem

Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 24 (2008), 59–60. Daha genel bir tartışma için bkz. Sariyannis, “Of Ottoman Ghosts”.

¹²⁴ Bu korkulara dair bkz. 1. Bölüm

¹²⁵ Örneğin bkz. Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 7, c. 280; Arık, “Osmanlı Döneminde”, ciltler. 141–142.

bu gözlemcilerden bazılarının halk arasında çekincelere yol açmış olması gereken mezar taşlarına karşı yürütülen geniş kampanyayı haklı çıkarmak için padişahın adamlarının yeniçerilerin geceleyin vampire döndüğüne dair hikâyeler yaydığını açıkça iddia ettiğini belirtiyor.¹²⁶ Örneğin, 1838 tarihli seyahatnamesinde İngiliz mimar ve sanatçı Thomas Allom (1804-1872) başkentteki mezarlıklardan birindeki görülen ve Osmanlı gömme mekânları için olağandışı olduğunu iddia ettiği büyük hasarın ihmalden değil “tasarımdan” kaynaklandığını iddia ediyor ve şöyle devam ediyor:

Yeniçerilerin kökü kazındığında, padişahın intikamı onları mezarlarına kadar takip etti. Birçoğunun vampir olduğu bildirildi, mezarları açılarak müminlerin kanlarını emmek üzere yükselmelerini önlemek amacıyla vücutları kazıklarla toprağa sabitlendi ve orada olduklarını belirtmek için yerin üstünde görünen tüm armalar yok edildi. Mezarlarını işaret eden taşlar sarıklarıyla ayrıştırılıyordu. Bunların dahi başları kesildi ve mermer kafalar yatmakta oldukları yere fırlatıldı.¹²⁷

Öyleyse karanlık, yalnızca otoritelere yönelik bir tehdit değildi. Bu örnekte karanlık, (“mum söndürme” iftirasında olduğu gibi) gerçek ya da muhtemel muhalefeti “karalamak” amacıyla iktidardakilere hizmet ediyordu. Söz konusu yeniçeriler olduğunda, ölü ve gömülü olsalar dahi emin olunamadığından, saray halkı ikna etmek istedi. Hain doğalarına sadık olarak, tıpkı hayattayken yaptıkları gibi, masum sivillere musallat olmak ve onlara saldırmak için geri dönerlerdi.

Yeniçeriler ve onların kötü ruhları geceyle ilişkili kötülük ve kaosun kışkırtıcılarıysa, padişah ve nizamı da gündüze dairdir. Aynı anlatının sonunda, bu olay neticesinde “yeni-

¹²⁶Edhem Eldem, “Yeniçeri Taşları ve Tarih Üzerine”, *Toplumsal Tarih*, 188 (2009), 4-7.

¹²⁷Thomas Allom and Robert Walsh, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, Illustrated*. (London/Paris: Fisher Son & Co., 1838), 24-25.

çerilere dair nefretleri kat be kat artan” kasaba sakinlerinin kendilerini yeniçerilerden kurtaran padişaha teşekkür edip övgüler yağdırdığı aktarılır. Padişaha “güneş gibi parlak ve berrak, her yerde parlayan Allah’ın gölgesi” diye hitap ettikleri belirtilir.¹²⁸ Padişahın nuru son bir kez daha karanlığın güçlerine karşı galip gelmiştir.

Sonuç

Bu kitap boyunca gösterildiği üzere, kentli alt sınıfların nüfuz ettiği İstanbul gecelerine, bunu kâr, zevk ve siyasi yıkım için kullanan yeniçeriler hâkimdi. Bir diğer ifadeyle karanlık, yeniçerilerin en yakın arkadaşıydı. Ancak, karanlığın sarayın itibarını koruyarak ona hizmet ettiği kabul edilmelidir. En nihayetinde, yeniçerilerin padişaha itaat etmesi bekleniyordu ve yeniçerilerin itaatsizlikleri padişahın otoritesine olumlu olarak yansımıyordu. Tıpkı yeniçerilerin, çoğu durumda, doğrudan çatışmadan kaçınması gibi, saray da kaçınıyordu. Karanlık yalnızca taktiksel amaçlara hizmet etmekle kalmadı (sızıntılar ve sürpriz saldırıları kolaylaştırmak vb. gibi) aynı zamanda her iki tarafın da –sonuçlarını kimsenin tahmin edemeyeceği bir felaketle sonuçlanmadan– kısıtlı kapsamdaki bir mücadeleye girmesine müsaade etti. Fakat yeniçeriler ve müttefikleri (1807’de olduğu gibi) ya da saray, yeterince özgüven duyduklarında bu yarı gizli mücadele açık bir muharebeye dönmüştü. Sarayın 1826’daki mutlak zaferi, ilan edilmemiş bu muharebeyi kesin olarak sona erdirerek İstanbul’da ve sonrasında da diğer kentlerde geçeyi yeniden şekillendiren bir dizi değişikliğe kapı araladı.

¹²⁸ “Tırnova naibi”.

SONUÇ VEYA YENİ BİR GECENİN ŞAFAĞI?

Meyhanelerin 1827’de yeniden açılmasıyla her şey normale dönmüş gibi gelebilir. Başkentin gecesi, eski alışıldık hâline dönerek gündüzün yasakladığına müsaade etmiştir. Fakat yeniçerilerin ortadan kaldırılması ve Bektaşîlerin nihai olarak marjinalleştirilmesiyle, padişahın otoritesinin geceye doğru ilerlemesini geri püskürten ve geceyi bir müphemlik ve muğlaklık –fakat aynı zamanda da şiddet ve tekinsizlik– alanı olarak tutan güçler nihayet gittiler. Artık gece, giderek daha fazla merkezileşen ve daha muhafazakâr bir İslam’ı destekleyen bir hükûmet tarafından kademeli olarak sömürgeleştirilecekti.¹

Yeniçerilerin katledilmesini hemen takip eden yıllarda dahi hükûmet gece üzerindeki hâkimiyetini sıkılaştırma-ya başladı.² Hükûmet 1845’te büyük bir suç dalgasının akabinde bireylerin fener taşımasının daha katı bir şekilde uygulanmasını şart koşmasının yanı sıra, sonrasında kaldırılacak olan genel bir sokağa çıkma yasağı ilan eden yeni düzenlemeler hazırladı.³ Gazla yanan ilk sokak lambaları

¹ “Gecenin sömürgeleştirilmesi” kullanımım Melbin’in *Night as Frontier*’ine [Hudut Bölgesi olarak Gece] ve Kraig Koslofsky’nin gecenin sömürgeleştirilmesinin “zaten orada olan insanların üzerinde güç ve iktidar ya da her ikisinin birden, uygulanması” anlamına geldiği vurgusuna dayanır. Bkz. Koslofsky, *Evening’s Empire*, 158. Daha yakın tarihlerde, hudut bölgesi olarak gece ve gecenin sömürgeleştirilmesine dair ayrıca bakınız Gwiazdzinski, *La Nuit*.

² İleri, “A Nocturnal History”, 143–149.

³ Sokağa çıkma yasağı ve fener taşıma düzenlemeleri için bakınız, BOA, İ.MSM 5/77, 1 Za 1261 (1 Kasım 1845); *Takvim-i Vekayi*, 17 Za 1262 (1 Aralık 1846); BOA, A.MKT.NZD 309/41, 28 Ş 1276 (22 Mart 1860). Bu düzenlemelerin gerçekten de uygulandığını gösteren çok sayıda belge bulunmaktadır. Örneğin bkz. BOA, HR.MKT 9/72, 1261 (1845); BOA, HR.MKT 9/ 72, 1261 (1845);

1847'de Pera'da kuruldu. Hava gazı 1856'da kullanılmaya başlandı ve ağ giderek genişleyerek daha iyi bir güvenlik sağladı ve gece vakti eğlencelerinin yeni ve kamusal biçimlerine müsaade etti.⁴ Suriçi İstanbul'u Galata ve Pera'daki gece hayatı noktalarına bağlayan Galata Köprüsü geceleyin trafiğe kapatılacaktı. Takip eden on yıllarda, içki içmeyi akşamın erken saatleriyle sınırlayan düzenlemeler koyuldu ve uygulandı. Aynı zamanda, kentsel asayiş merkezileşti ve sistematikleşti.⁵ Sokak aydınlatmasından kapanış saatlerine benzer uygulamalar on dokuzuncu yüzyılın son 30 yılında Kudüs dâhil olmak üzere eyalet kentlerinde de uygulandı.⁶ Gece asayışı büyük bir sorun olmaya devam ederken,⁷ hükümet artık yeniçeriler gibi örgütlü bir muhalefetle karşı karşıya kalmıyordu ve değişen derecede bir başarı ile kentin geceleyin doğrudan kontrolüne talipti. İktisadi küreselleşme, bilhassa da imparatorluktaki Avrupa iktisadi faaliyetlerini artıran 1838 Osmanlı-İngiliz antlaşmaları, Avrupa tarzı bir gece hayatı manzarasının gelişimine farklı biçimlerde katkı sundu.⁸

A.MKT 5/49, 25 Ş 1264 (26 Temmuz 1848). Bu önlemlerin daha detaylı bir incelemesi ve bağlamları için bkz. Wishnitzer, *Reading Clocks*, 145–146; İleri, “A Nocturnal History”, 143–149; Wishnitzer, “Shedding New Light”, 74–75.

⁴ İstanbul'daki ilk aydınlatma girişimleri için bkz. BOA, A.MKT 97/5, 23 L 1263 (3 Ekim 1847). Ayrıca bkz. BOA, A.MKT 98/65, 3 Za 1263 (12 Ekim 1847); BOA, A.MKT 152/55, 5 Za 1263 (14 Ekim 1847). Bağlam için bkz. Wishnitzer, “Eyes in the Dark”, 246–250. Hava gazına dair bkz. İleri, “A Nocturnal History”, 131–201.

⁵ İçki düzenlemelerine dair bkz. Wishnitzer, “Eyes in the Dark”, 248–250. Gecenin asayişini sağlamaya dair bkz. İleri, “A Nocturnal History”, 271–328. Ayrıca bkz. Lévy “Une institution”.

⁶ Wishnitzer, “Kerosene Nights”; Hanssen, *Fin de Siecle*, 193–212; Zandi-Sayek, *Ottoman İzmir*, 26–29, 88, 100; Avcı, *Değişim Sürecinde*, 227–229; Vincent Lemire, *Jerusalem 1900: The Holy City in the Age of Possibilities*, Catherine Tihanyi and Lys Ann Weiss (çev.) (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 107–109.

⁷ İleri, “A Nocturnal History”, özellikle ss. 58–125; Deal, *Crimes of Honor*; Wishnitzer, “Kerosene Nights”.

⁸ Steven T. Rosenthal, *The Politics of Dependency: Urban Reform in Istanbul* (Westport, CT: Greenwood Press, 1980), özellikle ss. 107–115; Malte Fuhrmann,

Yine de uzun on sekizinci yüzyılın geceye ilişkin gerçekliğinin kalıntıları, tıpkı ölü yeniçerilerin Tırnova halkına musallat olmaya devam eden hayaletleri gibi, gecenin ana kahramanları ortadan kaldırıldıktan veya basitçe öldükten uzun süre sonra bile kalmaya devam etti (bkz. 7. Bölüm). Osmanlı kentlerinin aydınlatılmış noktalarında, gece vakti eğlencelerinin yeni kamusal biçimleri geliştirse de bunlar eski, karanlık gece hayatı manzarasının yerini almadı. Aksine, bu iki biçim birkaç on yıl boyunca bir arada varlığını sürdürdü. Benzer bir şekilde, devletin geliştirdiği karanlıkta görmenin yeni yöntemleri yerleşik kolektif dikiz ile birlikte (onun yerine değil) gelişti. Hava karardıktan sonra ahlaki nizamın bozulmasına dair eski kaygılar da varlığını sürdürdü, ve muhtemelen –aydınlatma gece hayatı manzarasının gelişimine katkı sunmakla kalmayıp onu daha görünür kıldığı için– güçlendi.⁹

Fakat geceye ilişkin ahlaksızlıklardan suçlanan şüpheliler değişti. Bektaşiler ve yeniçeriler gidince –ve Avrupa’nın iktidarının ve fiili ya da sembolik sömürgeleştirme tehdidinin hiç olmadığı kadar güçlü olmasıyla– hâkim ahlakçı söylemler içki içmek, kumar ve yasadışı seks gibi geceye ilişkin eylemlere dair sorumluluğu (ya da suçu) “içerideki ötekilerden,” yani yeniçerilerden, karşıt mutasavvıflardan, yerli gayrimüslimlerden ve kentsel altsınıflardan “dışarıdaki ötekilere,” yani Avrupalılara ve Levantenlere kaydırıldı. Do-

“Down and Out on the Quays of İzmir: ‘European’ Musicians, Innkeepers, and Prostitutes in the Ottoman Port-Cities”, *Mediterranean Historical Review*, 24(2) (2009), 169–185; Malte Fuhrmann, “Beer, the Drink of A Changing World: Beer Consumption and Production on the Shores of the Aegean in the 19th Century”, *Turcica*, 45 (2014), 79–123; Boyar and Fleet, *A Social History*, 309–327; Wishnitzer, “Eyes in the Dark”; Yumul, “A Prostitute”; Edhem Eldem, “Ottoman Galata and Pera between Myth and Reality”, *From “Milieu de Mémoire” to “Lieu de Mémoire”: The Cultural Memory of Istanbul in the 20th Century* içinde Ulrike Tischler (ed.) (München: Martin Meidenbauer, 2006), 19–36; Nur Akın, *19. Yüzyılın İkinci Yarısında Galata ve Pera* (İstanbul: Literatür, 1998).

⁹ Wishnitzer, “Eyes in the Dark”.

layısıyla, gece hayatı bazı Osmanlılarca kentsel modernitenin ayrılmaz bir parçası olarak sahiplenilirken, diğerleri tarafından Osmanlı, İslami ya da Türk yaşam tarzına yabancı olduğu gerekçesiyle reddedildi. Fiili ışık ve aydınlanma söyleminin yanı sıra, ortodoksi ve “ilerleme” kent merkezlerini ve entelektüel hayatı kademeli olarak ele geçirirken, muhafazakar yazarlar ve liderler bir zamanlar karanlıkta yaşayan müphemlik ve muğlaklığı kolektif hafızanın mezarlığına gömmek için çabalarını iki katına çıkardılar.¹⁰



Aradan çok zaman geçmiş olmasına rağmen, uzun on sekizinci yüzyılın gecesini, erken modern yönetim mekanizmaları, kentsel yaşam, merkez-çevre ilişkileri ve daha fazlasına dair kıymetli iç görüler sunar. Siyasi bünye ile insan bedenleri arasındaki çok yönlü ilişkiler önemli bir noktadır. Bununla yalnızca hükümdarın gerçek ve sembolik bedeni arasındaki ilişkileri değil sıradan halkın gerçek bedenlerinin kamu düzenini ve ahlakını korumak amacıyla siyasi sistemle birlikte çalışma biçimini kastediyorum. Bu bugün dahi doğrudur (sivil suç ihbar etmek için hâlen polisi arar) fakat gözetimin makineleşmesi, bürokratikleşmesi ve dijitalleşmesinden evvel çok daha açıktı. Kimlik kartları ve parmak izinden önce; polis kayıtları ve kapalı devre kamera sistemlerinden önce; PRISM¹¹ ve yüz tanımadan önce, devlet tebaasının duyuları aracılığıyla algılar ve genellikle onların silahlarıyla harekete geçirdi. Osmanlı kentlerinin karşılıklı kefaletle birbirine

¹⁰ Bu söylem ve ilişkili akımlar için bilhassa bkz. Wishnitzer, “Kerosene Nights”; Wishnitzer, “Eyes in the Dark”; Wishnitzer, “Shedding New Light”. Ayrıca bkz. İleri, “A Nocturnal History”, 202–270; Hülya Yıldız, “Limits of the Imaginable in the Early Turkish Novel: Non-Muslim Prostitutes and Their Ottoman Muslim Clients”, *Texas Studies in Literature and Language*, 54(4) (2012), 533–562; Yumul, “A Prostitute”; Woodall, “Decadent Nights”.

¹¹ Ç.n.: İngilizcesi Planning Tool for Resource Integration, Synchronization, and Management olan bir gözetleme programının kısaltması. Türkçesi, Kaynak Entegrasyonu, Senkronizasyonu ve Yönetim için Planlama Aracı.

bağlanmış olan sakinleri komşularının davranışlarını gözetlemeye ve yabancıların mahallelerine girmesini engellemeye teşvik edildi. Bir düzensizlik saptadıklarında ya güvenlik güçlerini aradılar ya da genellikle yerel mahkemede açılan bir davanın takip ettiği bir “mahalle baskını” düzenlediler. Halk ve devlet, genellikle tek ve aynı şey olarak kabul edilen kamu düzeni ve ahlakına yönelik tehditleri algılamada ve ortadan kaldırmada iş birliği yaptı.

Christopher Otter 18 ve 19. yüzyıllarda, yine de panoptik olmayan “zorlayıcı ve asimetrik” görsel rejimlerin yükselişine şahit olunduğunu iddia eder.¹² Mevcut çalışma, Osmanlı İmparatorluğu’nda daha bile erken gelişmiş olan bu görsel rejimlerin karanlıktan sonra çok daha az etkili olduğunu gösteriyor. Birçokları için, bu görece etkisizlik karışık bir nimetti. Karanlık, iktisadi, sosyopolitik ve dini hiyerarşilerden kaçmaya ve hatta bunları ihlal etmeye müsaade etti; aynı zamanda hegemonyaya doğrudan meydan okumayıp bazı mühim biçimlerde ona hizmet ettikleri için bu ihlalleri hoş görülebilir hâle getirdi.

İktisadi bakımdan gece, loncaların toplu denetiminden gizlenerek yasadışı ticaret için en uygun koşulları yarattı. Kudüs’te bu ticaretle iştigal olmak kent tamamıyla yüksek duvarlarla çevrili olduğundan ve geceleyin dış dünyadan toptan koptuğundan ötürü çok daha zordu. İstanbul tamamen farklı bir hikâyeydi. Yalnızca daha büyük değildi. Kentin büyük bölgeleri surlarla çevrili değildi ve aysız gecelerde tamamen kasvetli ve izlenmesi çok güç olan su yolları (Boğaz ve Haliç) kentin tam kalbine görece kolay bir şekilde ulaşmayı mümkün kılıyordu. Dahası, temel metallerde sıklıkla yaşanan kıtlıkların yarattığı baskıyı rahatlatmaya yardımcı olan bu ticarete göz yumarak onu kolaylaştırmış olabilir.

Toplumsal profil açısından gece imkânları kısıtlı olan-

¹² Otter, *The Victorian Eye*, 3–5.

lara aitti. Evvela, gece daha yerleşik nüfusun uykunun bölünmesine sebep olması, düşük maaş ve bazı durumlarda şüpheli itibar nedeniyle normal olarak geri çevireceği geçim fırsatları sunuyordu. Daha zayıf nüfusların, bilhassa da göçmenlerin, ne iş bulsalar yapmaktan, dolayısıyla da karanlık saatlere yönelmekten, başka çaresi yoktu. İkincisi, gözetim mekanizmalarının devre dışı kalması, bu tür geçici, otomatik olarak şüphe duyulan nüfusun kentte dikkat çekmeden hareket etmesine ve hem yasadışı hem de epeyce damgalanmış olan eylemlere girişmesine müsaade ediyordu. Kudüs için buna denk bir kayıt bulunamadı. Burada da öyle görünüyor ki kentin kapatılabilmesindeki görece kolaylık, böylesine küçük bir kentteki gece hayatının çok daha sınırlı bir gelir sağlamasıyla bir araya geldiğinde bu tip bir sahnenin oluşumunu caydırmıştır.

Yine de geceleyin yuvarlanan bir kadeh içkiden keyif alanlar yalnızca toplumsal olarak marjinal olanlar değildi ve gece hayatı sahnesinin gelişmesine izin veren şey de bilgi eksikliği değildi. Gece hayatı sahnesinde –hatta yasadışı ticaretten daha çok olacak şekilde– devletin ve bazı üst düzey yetkililerin yerleşik –bazen de şahsi– çıkarları bulunuyordu. Nizamı tesis etmekle görevli olan güçler –rüşvet bir yana dursun– maaşlarını, kontrol etmekle yükümlü oldukları meyhane ve genelevlerden kazanıyorlardı. Dolayısıyla da buraların kapatılmasını pek istemiyorlardı. Çoğu alkol tüketiminin katı bir şekilde yasaklandığı Müslümanlardan oluşan müşterilerin sahnenin devamında ve gözden uzak kalmasında kendi çıkarları bulunuyordu. En yakın modern muadili muhtemelen dünya çapında milyonlarca kişinin “uygunsuz” içerikleri saygınlıklarını tehlikeye atmadan görünmez bir şekilde tüketmesine izin veren çevrim içi porno endüstrisidir. Genellikle suiistimal içerir ve epeyce damgalanmıştır. Fakat sık yapılan eleştirilere rağmen endüstrinin çarklarını döndüren çok büyük miktarlarda para üretir. Herkes onun orada

olduğunu bilir, herkes onun devasa olduğunu bilir, çok azı kendini açıktan müşteri olarak tanımlar. Metaforik karanlığa bürünmüş bir endüstridir. On sekizinci yüzyılda karanlık gerçektir. Ama hemen hemen aynı amaçlara hizmet ederdi. Hava kararınca, devlet ve onun çoğu tebaası gündüz gözüyle reddedecekleri şeylerden istifade edebilir. Bunun sağlıklı bir esnekliğin tezahürü mü –meşhur Osmanlı “pragmatizmi”– yoksa kurumsallaşmış bir çifte standart mı olduğu muhtemelen bakan kişinin gözündedir.

Ya da belki de gecenin müsaade ettiği şey buydu: gündüze ait olandan farklı bir dizi norm, ikinci bir standart. 4. Bölüm’de gösterildiği üzere gecenin özelliği olan müphemlik ve muğlaklık, iktisadi çıkardan ya da saklanma ihtiyacından çok daha derinlere iniyordu. Karanlık muhafazakar reçeteleri tanınmayacak derecede esneten ya da onları tamamen ihlal eden faaliyetlere, davranışlara ve yorumlara müsaade etmekle kalmadı, tüm bunları hakikaten de teşvik etti. Bu tip ihlaller Bektaşiler gibi karşıt topluluklarla sınırlı olmaktan ziyade toplumsal spektrumdaki içkili toplanmaların ayrılmaz bir parçasıydı. Gündüze ve geceye ait bir İslam’dan bahsetmek muhtemele abartılı olur. Fakat gecenin Ortodoks olmayana elverişli olduğu açıktır. Bakhtinci bir perspektiften, toplumsal gece gündüze ait hiyerarşileri sürdürmek açısından, tam da onların anlık gevşemelerinden ötürü, hayatiydi.

Kudüs’ün geceye ilişkin bu gevşemeyi ne dereceye kadar paylaştığı sorgulanabilir. Shahab Ahmed, *İslam Nedir?* [What is Islam?] kitabının sonlarında, Balkan-Bengal bloku olarak adlandırdığı ve Aşk Mezhebi’nin muazzam etki bıraktığı coğrafyanın aksine, modern öncesi Arap dünyasında “mezhebin” etkisini sorguluyor. “Balkan-Bengal blokunun ortaya çıkışından evvel müphemlik, muğlaklık ve çelişkinin değerinin ... Müslümanların Arapça söylemlerinde geniş yer tuttuğunu” ve bunların “bu toplumlarda ta modernin ilerleyişine kadar varlığını sürdürdüğünü” iddia etse de bu akımların

bu bölgede İslam dünyasının diğer bölgelerinde olduğundan daha az yaygın ve etkili olduğunu kabul etmiş gibi görünüyor. Çok daha fazla incelemeye ihtiyaç duyulsa da bu noktada Kudüs'te gece hayatını sınırlayan şeyin yalnızca duvarlar ve nüfusun büyüklüğü olmadığını tahmin edebiliriz. Yerel toplum ve kültürün Aşk Mezhebi'nin temelini oluşturan uygulama ve yorumlarla daha az uyumlu olması muhtemeldir.

Bu çıkarımlar Osmanlı Orta Doğu'su ve ötesindeki şehir surlarında cisimleştiği şekliyle gece ve mekân arasındaki ilişkiyi gündeme getiriyor. Kent kapıları her akşam günbatımında kapanınca surlar, başkentin gecesini canlandıran hareketlerin aynını çok zorlaştırıyordu.¹³ Surların faydası, çok daha yüksek düzeyde bir güvenlik ile ticaret, kamu düzeni ve ahlak üzerinde daha çok kontrol sağlamaktı. Merkezden uzaklaştıkça devlet kontrolünün zayıfladığı yaygın olarak varsayılsa da İstanbul ve Kudüs'teki gece vakti kıyaslandığında bunun tam aksi bir tablo ortaya çıkıyor: uzaktaki kasabanın karanlık sonrası hayatı başkentte olduğundan daha sıkı bir şekilde kontrol ediliyordu.

Bu açıdan bakıldığında, pek çok Osmanlı kentinde surların 18 hatta 19. yüzyıllara kadar sağlam kalmış olması şaşırtıcı değildir. Kentlerin surlarının ötesinde genişlemesine kent yaşamının da geceye doğru genişlemesi eşlik etti ve muhtemelen ilki ikincisini teşvik etti.¹⁴ Özel iş sahiplerinin iktisadi çıkarları ile imparatorluk ve belediye yetkililerin vergi gelirlerine duyduğu açlık bu çifte genişlemeyi körükledi. Bu da dolayısıyla daha çok insanı geceye çekti. Kudüs'te, on dokuzuncu yüzyıl ortalarında sur dışında yeni mahalleler inşa edilmeye başlandı. Yeni mahallelerin sakinleri, yine de geceyi surlarla çevrili kentin güvenliği bünyesinde geçirmeyi tercih etti. Fakat yalnızca yirmi sene içinde, surların dışına

¹³ Kapılar ve surlar gece trafiğini her zaman tamamen durdurmamıştır. Örneğin bkz. Hanssen, *Fin de Siecle*, 198–199.

¹⁴ Beyrut'ta bu dinamiğe dair bkz. Hanssen, 199–200.

doğru olan mekânsal genişleme kent yaşamının geceye doğru ilerlemesini gerektirdi ve 1870'lerin başlarında Kudüs'ün ana kapısı gece boyunca açık bırakıldı. 1880'lerin sonlarında kademeli ve parçalı bir şekilde olsa sokak aydınlatmasına başlanıldı.¹⁵

On yedinci yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa ve Kuzey Amerika'da sokak aydınlatmasına başlanmasına ilişkin anlatıların çoğu, yüksek maliyetlere ve aydınlatma vergileri ile doğal düzene meydan okunmasına dair ara sıra çıkan muhalefete rağmen projeyi ilerleten siyasi ve iktisadi unsurların bir karışımını belgeliyor. Osmanlı İstanbulu örneğinde, iktisadi çıkar muhtemelen kenti karanlıkta tutmak yönünde çalışmıştır. Öte türlü, ateşli silahlardan mekanik saatlere haritalardan su pompalarına kadar teknolojik, örgütsel ve askeri yeniliklere her daim açık olan Osmanlıların on dokuzuncu yüzyılın ortalarından evvel sistematik aydınlatmayı neden benimsemediğini açıklamak güçtür. Seçkin çevrelerde Avrupa bilgisine yönelik açıklığın on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında artması pek çok yeniliğin ortaya çıkmasını etkilemiştir. Sarayın kenti geceleyin daha iyi kontrol etmeye yönelik görünür ilgisine ve Avrupa'da bu konuda kaydedilen ilerlemeden o zaman kadar şüphesiz haberdar olunmasına rağmen sokak aydınlatması bu yeniliklerden biri olmamıştır. Kentin devasa gece hayatı sahnesi devlet için temel bir gelir kaynağıdır ve bu yüksek veya düşük rütbe ayırt etmeksizin görevlilere gelir sağlamıştır. Bu sahneyi aydınlatmak, karanlıkta daha rahat gerçekleştirilen ahlaki, iktisadi ve siyasi tavizlere kelimenin tam anlamıyla ışık tutacaktır. Sokak aydınlatmasına, ancak tanzimat reformlarının tamamen farklı olan ortamlarında nihayet başlanacaktır.

İktisadi, toplumsal ve siyasi hiyerarşiler geceleyin en

¹⁵ Wishnitzer, "Kerosene Nights".

azından kısmen gölgede kalırken, cinsiyet hiyerarşileri yenilmezdi ve gündüz olduğundan daha katı bir şekilde uygulanırdı. Hanenin madunları, bilhassa kadınlar, dışarı çıktıklarında topluluk gözetiminden kurtulmayı umabilirdi ancak dışarı çıkıp fark edilmeden eve geri dönmek ayrı bir hikâyeydi. Gün batımından sonra, kent neredeyse tamamen erkeklere ait bir mekâna dönerdi ve tüm “muteber” kadınlar eve kapatılırdı. Kadınların geceleyin eşlerinin ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılaması beklendiğinden kadınların uyku kalitesinin dahi ev içindeki cinsiyet hiyerarşilerinden olumsuz etkilenme olasılığı yüksekti. Ataerkinin asla uyumadığı ortaya çıkıyor. Gözetim mekanizmalarının bozulması nedeniyle kadınlar evlerinde dahi daha savunmasız vaziyetteydi. Hane içi şiddetin kurbanları en kötü durumdaydı. Saldırganlarıyla birlikte kilit altındaydılar ve tamamen çaresizdiler.

Kudüs ve İstanbul’un geceye ilişkin gerçeklikleri arasındaki farklılıklar neredeyse her düzeyde gösterildi. Peki ya kentler dışında yaşayan nüfusun büyük çoğunluğu? Bu çalışma kırsaldaki geceye dair neredeyse hiçbir şey söylememiştir. Bu, bu konuda anlamlı bir şey söylemek imkânsız olduğundan değil, kapsamın sınırlı olmasından ötürüdür. Sicillerden seyahat anlatılarına çeşitli kaynaklar Osmanlı köylerindeki gece güvenliği ve hatta serbest zamana dair konuların incelenmesine olanak tanır.¹⁶ Kabaca değinilen dini azınlıklar da, özellikle de gece hayatı sahnesine yakıt sağlayan alkol ticaretine müdahil olmaları –en azından İstanbul’da– sebebiyle daha ayrıntılı bir tartışmayı hak etmektedir. Bu topluluklar da daha çok araştırılmayı bekliyor.

İstanbul’u Kudüs ile mukayese etmesinin yanı sıra, bu kitap Osmanlı ve Avrupa gerçekliklerini defalarca yan yana

¹⁶ Geceyle ilişkili serbest zaman da dâhil olmak üzere on altıncı yüzyılda bir Anadolu köyünde serbest zamanın ilginç bir değerlendirmesi için bkz. Fikret Yılmaz, “Boş Vaktiniz Var Mı?”, *Tarih ve Toplum (Yeni Yaklaşımlar)*, 1 (2005), 11–49.

getirerek karanlığın kendi başına geniş kapsamlı etkisine güçlü bir şekilde tanıklık eden önemli ortaklıkları gösterdi. Avrupalılar ve Osmanlılar geceye ilişkin korkuları ve tehlikeleri paylaştılar ve bunlarla başa çıkmak için genellikle benzer önlemleri aldılar. Ayrıca, ruhani amaçlar, yasadışı eğlence, cinsel serüvenler, suç faaliyetleri ve siyasi yıkım için karanlığı benzer biçimlerde kullandılar. Yönetenler bu tehlikelere bilhassa serbest dolaşımı kısıtlamak, bireysel aydınlatma kullanımını zorunlu tutmak ve aynı zamanda meşruiyetlerini artırmak amacıyla gerçek ve mecazi ışığı kullanmak gibi benzer yöntemleri kullanarak karşılık verdi. Fakat bu ortaklıklar burada tartışılan dönemde yavaş yavaş aşınmıştır. Avrupa çok eskiye dayanan geceye ilişkin bu güçlükleri aşmak adına giderek daha fazla yeni maddi araçlar kullandı. Orta ve üst sınıf İngiliz halkı özelleştirilmiş yatak odaları döşemek için artan miktarlarda para harcarken, Osmanlı'daki uyku teknolojisi görece olarak basit kaldı. Avrupa'da uyku, en azından bazı seçkinler arasında, giderek gece geç saatlere kayarken Osmanlı İmparatorluğu'nda bu "geceleşme" saray çevrelerinde dahi çok daha sınırlıydı. Avrupa kentleri sokak aydınlatmaları kullanmaya başlarken, Osmanlı yöneticileri imparatorluk gözetimi altındaki cemaat temelli nizam mekanizmalarına tutundu. Örneğin karşılıklı kefalet ağlarının, gözetim uygulamalarının ve yasal ve idari prosedürlerin detaylandırılmasında değişiklikler yapıldı. Ancak yeniçeriler ortalıkta dolaştığı sürece, gece hükûmetin etkin kontrolünün dışında kaldı. İdeolojik düzeyde de farklılıklar tespit edildi. Avrupa'da Aydınlanma söylemi ışığın metaforik kullanımlarını değiştirmeye başlarken Osmanlı İmparatorluğu'nda paralel değişimler ancak on dokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkmaya başladı ve ancak 1830'ların sonlarından itibaren Tanzimat reformlarıyla gerçekten ivme kazandı.



Gecenin geleceğine dair herhangi bir tartışma onun geçmişinde temellenmelidir. Yirmi birinci yüzyılın daimi olarak bağlantılı, aydınlatılmış ve koşturmacalı dünyası insanlar üzerinde muazzam bir baskı uygulayarak mahremiyetlerini aşındırıyor, ilişkileri düzleştiriyor ve uykuyu baltalıyor. Erken modern dönemde bir inziva vakti ve kişilerin meşru olarak diğerlerine ulaşamaz olduğu bir zaman dilimi olan gece radikal olarak farklı bir gerçeklik sunar. Bu da kişilerin bir evleri varsa kimsenin otoritesine tabi olmadıklarıdır. Esasen, ne bu gerçekliği ne de sağladığı uyku kalitesini romantize etmeliyiz. Yatak odalarımız çevrim içi çalışma, alışveriş, oyun, video yayınları ve sosyal medya ile işgal edilmişken geçmişin sakın ve stressiz geceler sunduğunun hayalini kurmamalıyız. Aşırı aydınlatma gerçekten de bir sorun olsa da, çözüm kamu harcamalarını kısmak için Avrupa ve Birleşik Devletler'deki bazı kentlerde yapıldığı gibi basitçe ışıkları kapatmak değildir.¹⁷ Bu kitap boyunca defalarca vurgulandığı gibi, karanlık bir kentsel çevrenin toplumun fiziksel olarak daha kırılğan unsurları üzerinde olumsuz bir etkisi bulunmaktaydı. Geleceğin daha karanlık ve karanlığa duyarlı gecelerinin özel nüfusların geceye erişimini yok saymayacağına ve de onları daha büyük bir riske atmayacağından emin olmalıyız. Kısacası, eğer gecenin tarihinin bize sunabileceği bir şey varsa, o da geçmiş gece deneyimlerinin bir silsilesi ve bunların geleceğimizle olan ilişkisini dikkatle incelemektir.

Kamusal aydınlatmanın sağlanmasının bir parçası olan karbon emisyonları ile ışık kirliliğinin insanlar ve diğer tür-

¹⁷ Bkz. A. Roger Ekirch, "Artificial Lighting and Its Discontents", *12th International Conference on Urban History*'de [12. Uluslararası Kent Tarihi Konferansı] (Lizbon, 2014) yaptığı konuşma. Çoğu yerde sorun tam tersidir: ışıkları kısma çabaları bile, aşırı aydınlatmanın suçu azaltmadığına dair artan kanıtlara rağmen, kendilerini güvensiz hissettiklerini iddia ederek daha fazla ışık talep eden sakinler tarafından engelleniyor. Bkz. Bogard, *The End of Night*, 64–92.

ler üzerindeki olumsuz etkisi hasebiyle, ışıkları kısmamız (tabii eğer ki bir çevresel felaket sebebiyle ışıklar kökten kapanmadıysa) gerektiğine dair artan bir fikir birliği var. Karanlığa duyarlı hâle gelmek için karanlığı kendimize yeneden aşına kılmalıyız. Tıpkı kentlerin dışındaki doğal rezervlerin belirlenmesinden sonra “kentsel doğa”nın önemi-ne dair bir farkındalığın artması gibi “kentsel karanlığa” da bir alan açmamız gerekir mi? Bazı ülkelerdeki yasama ve düzenleme çabaları ile karanlık-gökyüzü rezervlerinin belirlenmesinin de kanıtladığı üzere bu kavrayış son 20 yıldır gelişmektedir.¹⁸ Bu gündemi desteklemek, yalnızca bu çabaların çoğunlukla yoğunlaştığı Avrupa’da değil dünyanın diğer aydınlatılmış bölgelerinde de uzun süreli bir yasama ve düzenleme gerektirmektedir. Fakat yasal işlemler yeterli değildir ve pek çok yerde en basitinden aşırı ışıklandırmanın maliyetine dair bir farkındalık olmadığından imkânsızdır.

Bu tür bir farkındalığı yaratmak için yalnızca karanlığın insan sağlığı ve çevre açısından önemini değil –ki bu üzerine iyi çalışılan bir çabadır– aynı zamanda daha zengin bir insan varlığına olası katkısını da açıklamamız gereklidir.¹⁹ Burada, erken modern estetiği ve duyarlılıkları kullanışlı hâle gelebilir. Osmanlı gece eğlenceleri tesadüfen geceye “konumlanmamıştır.” Aksine, bir yakınlık ve coşku atmosferi yaratmak için bunlar karanlık ve sessiz bir çevreye inşa edilmiştir. Şiir ve müzik iştirak edenleri gece ortamı ile ışık ve yansıma oyunlarına (yani sevgilinin yüzündeki kandil ışığı), yıldızlı geceye ya da mehtaba daha duyarlı hâle getirmeye hizmet eder. Benze bir şekilde, neredeyse tam bir sessizlik bağlamında sudaki küreklerin şırıltısı (mehtap seyrindeki) ve akşam rüzgârındaki flüt sesi gibi eşsiz seslere de benzer

¹⁸ Tarihsel bir perspektiften ışık kirliliğini azaltmaya yönelik mevcut çabalar için bilhassa bkz. Bogard, *The End of Night*. Ayrıca Meier, *Urban Lighting*’de derlenen çeşitli çalışmalara bakınız.

¹⁹ Bazı kişi ve kuruluşlar bu çabaya bir süredir yatırım yapıyor. Güzel bir giriş için bkz. Bogard, *The End of Night*.

bir şekilde dikkat çekilmiştir. Gece toplanmalarının bazı biçimleri yirminci yüzyıla kadar varlığını sürdürse de, bunların estetiği sanayileşmiş aydınlatmanın parıltısı ve aşırı aydınlatılmış gece hayatının koşturmacasıyla tamamen silindi.

Karanlığın yalnızca maddi, tıbbi ve çevresel faydalarına dair değil onun istirahat ve iyi oluş için potansiyeline bir duyarlılık geliştirmek daha karanlık bir gelecek kavramını yaygınlaştırmak için hayatidir. Geceye duyarlı olan bir kamu, kentin her bir yeşil zerresinin betona çevrilmesini istemeyeceği gibi “gündüze çevrilmiş bir gece” de istemez. Bu tip bir kamu, karanlık ve sessizliği bir nebze de olsa hayatımıza geri döndürme ve geride bıraktığımız karbon ayak izimizi azaltma çabalarına ortak olacaktır.

Ek:

BU KİTAPTA SİCİLLERİN KULLANIMINA DAİR

Bu çalışmada, hepsi 1740'lardan 1760'lara kadarki dönemi kapsayan, Kudüs'ten dört İstanbul'daki Üsküdar mahkemesinden sekiz kadı sicilini kullandım. Bu dönem, bu zaman zarfında her iki kentte de temel bir ayaklanma yaşanmadığından seçilmiştir. Kudüs'te şu numaralı sicilleri kullandım: 230 (1741), 234 (1746-1747), 236 (1748-1749) ve 239 (1755). Aşağı yukarı aynı döneme denk düşen diğer siciller (248-253 ve 261-270 de dâhil olmak üzere) de taranmıştır fakat geceyle ilişkili tek bir dava sunmamıştır. Bunun sebebi muhtemelen davaların genellikle mahkemenin ilgilendiği diğer yasal ve noter işlerinden ayrı olarak kaydedilmesidir. Bu sicillere ek olarak, Ammon Cohen, Elisheva Simon-Pikali ve Ovadia Şalama tarafından çevrilen ve yayınlanan geceyle ilişkili pek çok davayı kullandım.¹ Kudüs'teki toplam vaka sayısı birkaç düzine olduğundan onları kantitatif olarak incelemedim.

İstanbul'da ise çalışmalar Üsküdar Mahkemesi'ne odaklandı. Tüm kenti kapsayamayacağımı bildiğimden çeşitli sebeplerden ötürü Üsküdar'ı seçtim. İlki, Galata ya da Kumkapı gibi geniş bir gece hayatı sahnesiyle bilinen yerlere odaklanmak istemedim. Boğaz'ın Asya yakasında ağırlıklı olarak Müslümanların yaşadığı bir semt olan Üsküdar, daha "ortalama" ve geniş bir yerleşim bölgesinin daha tipik bir örneği gibi göründü. O yıllarda mahkemeye gelen tüm vakaları kaydeden mevcut birçok cilt arasından çoğunlukla

¹ Cohen, Simon-Pikali ve Salama, *Yehudimbe-beyt:ha-me'ahha-shmo-neh- 'esreh*.

kayıt altına alınmış olan ciltleri seçtim. Örneklemi genişletmek için, yayımlanmamış sicil ciltlerinde bulduğum davalara Üsküdar Mahkemesi sicillerinden derlenen geceyle ilişkili yayımlanmış davaları ekledim. En nihayetinde, Üsküdar Mahkemesi'nden dördü daha evvel translitere edilmiş sekiz cilt kullandım. Bunlar arasında 402 (1153–1154/1741), 407 (1155–1156/1743), 415 (1158–1159/1746), 420 (1159–1161/1748–1749), 433 (1164–1165/1751), 466 (1178–1179/1765), 470 (1179–1180/1766) ve 474 (1180–1182/1767–1768) numaralı kayıtlar yer alır. Toplamda bu sekiz cilt 3.663 dava içerir ve bunlardan 146'sı (%3,9) “gece davası”dır.

Kalitatif analiz için sicil davaları koleksiyonunda² yayımlanmış davaları göz önünde tutarken, kantitatif analiz için kendimi yalnızca tamamıyla yayımlanmış olan sicillerle sınırladım.³ Dolayısıyla sicil seçimi, rastgele değildir, ki bu rastgelelik sicil çalışmalarına bilhassa da sicillerin kantitatif çalışmalarına has olan sorunları daha da karmaşıklastırmaktadır. Bu sorunlar uzun müddettir araştırmacıları meşgul etmiştir.⁴ Mütevazı bir inceleme sunan bu çalışmayla en ilişkili olanı veri tabanı ile onun yansıtması beklenen “gerçeklik” arasındaki ilişkidir.⁵ Üsküdar İstanbul'u ne derecede temsil eder ve kadı sicilleri sicillerde incelenen dönem ve bölge ilişkisi bağlamında dahi gerçekliği ne derecede temsil eder? Bu soruların kolay cevapları yoktur. Fakat Ergene ve Coşgel'in işaret ettiği üzere, bunlar sicillerin kantitatif analizine has olmayıp diğer birçok kaynak türünün ve

² En mühimi, Kal'a vd., *İstanbul'da Sosyal Hayat*, 1997; Kal'a vd., *İstanbul'da Sosyal Hayat*, 1998; Tabakoğlu vd., “İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi (1764–1793)”.

³ Kılıç, “1158–1159 (1745–1746) Tarihli”; Geçgil, “Üsküdar”; Muzaffarova, “Üsküdar Kadılığı”.

⁴ Tartışmanın iç görülü bir değerlendirmesi için bkz. Coşgel ve Ergene, *The Economics*, özellikle ss. 13–26.

⁵ Ze'evi, “The Use”, 44.

metodolojik yaklaşımın kullanımını da karmaşıklaştırmaktadır. Ergene ve Coşgel, kantitatif analiz değerlendirmesinin farklılıkları gözetmeyen genişlikte bir kapsamla değil özel bulgulara referansla yapılması gerektiğini iddia ediyorlar.⁶

Bu sebeple veri tabanımın bazı sorunlarını ele almak ve sonrasında da bunun çok spesifik ve görece basit bazı soruları cevaplamak için nasıl işlendiğini açıklamak önemlidir. Veri tabanının problemlerinden en bariz olanı büyüklüğünün görece küçük olmasıdır ki bu da bulguların çok dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelir. İkincisi, daha evvel de ifade edildiği gibi, yalnızca Üsküdar'ın gerçekliklerini yansıtır. Örneğin, yeniçerilerin geceyle ilişkili eylemlerle iştigal olmalarının Et Meydanı'ndaki kışlaları yakınlarında çok daha yüksek olması çok muhtemeldir. Örneğin, Galata ve Kasımpaşa'daki hanlar ve bekâr odalarının sakinlerinin yüzde 95'e varan bir oranı orduyla ilişkiliydi.⁷ Üçüncüsü, örneklem yalnızca yüzyılın ortalarındaki on yılları yansıtır. Daha evvel ve daha sonraki gerçeklikler farklı olabilir. Dördüncüsü, bu belirli zaman ve bölge için dahi, geceyle ilişkili faaliyetlerden basitçe kaydı tutulmadığı için mahkemeye ulaşmayanlara dair bir bilğimiz yoktur. Örneğin, geceleyin insanların tutuklandığına dair tutulan polis kayıtlarına sahip değiliz. 2. Bölüm'de ifade edildiği gibi, yetkililerin geceleyin suçüstü yakalanan insanları, örneğin alkol içenleri, cezalandırma hakkı olduğundan, bu kişiler mahkemeye hiç ulaşmamıştır ve bizim için görünmez olarak kalmaktadırlar.

Tüm bu sorunlar göz önünde tutulduğunda kendimi bir veri tabanından açık cevaplar beklenebilecek çok spesifik ve basit sorularla sınırladım: (a) Hangi grupların hava karardıktan sonra dışarıda olma ya da en azından, karanlık sonrası eylemler hasebiyle mahkemeye getirilme ihtimali daha

⁶ Coşgel ve Ergene, *The Economics*, 18–19.

⁷ Zarinebaf'ta alıntılanmıştır, *Crime and Punishment*, 41.

yüksekti? (b) Gecenin hangi vaktinde olay ve çatışmaların olma ihtimali daha yüksekti? (c) Olayların nerede olma ihtimali daha yüksekti?⁸ Bu soruların her biri, ilgili bölümlerde anlatıldığı gibi, erken modern geceye dair kavrayışımızda sonuçlar doğurur.

Bu sorulara cevap verebilmek için, şu detaylar her bir dava için ayrıca kaydedilmiştir: davacının ve sanığın cinsiyeti, seçkin toplumsal konumunu gösterebilecek (hac, seyyid, ağa gibi) unvanlar, toplumsal marjinalliği gösterebilecek (bekâr, “çingene” gibi) unvanlar, meslek (mevcutsa), dini aidiyet (Müslüman mı gayrimüslim mi?) ve orduyla ilişkisi de dâhil olmak üzere kimliği. Makul bir güvenle seyyar nüfusta ya da daha genel olarak, toplumsal düzenin daha alt kademelerinde yer aldığını tespit edebildiğim tüm davalıları “kent yoksulları” altında topladım. Bu, açıkça “bekâr” olarak ifade edilen kişilerin yanı sıra, kayıkçı, asker, hamal ve düşük ücretli işlerde çalışan diğer kişiler ile fahişeler ve bir unvan, ikamet ya da meslek olmaksızın “falankesin oğlu” olarak kayıtlarda geçen davalıları içermektedir. Bu grup sonrasında tüm kohort ile karşılaştırılmıştır.

Hava karardıktan sonra kimin dışarıda olma ihtimalinin bulunduğu dair bir fikir edinmek için, hava kararınca dışarıda ya da faal olan davalılar ile kendi ifadelerine göre dışarıda bulunan davacıları da eklemek durumundaydım. Örneğin, eğer bir sakin, üç seyyarı evine zorla girmekle suçluyorsa, mahkemede dört kişi vardır ancak yalnızca üç sanık “gece dışarıda” olarak sayılmalıdır. Fakat bir kişi yatsı namazından sonra sokakta kendisini bıçakladığı için bir başka kişiye dava açarsa, ikisi de gece dışarıdadır ve bu nedenle her ikisi de ayrı ayrı sayılmalıdır. Gece davalarının sayısı ile aynı davalara dayanan “geceleyin dışarıda olanların” sayısı önemli ölçüde farklılık gösterir.

⁸ Işık Tamdoğan-Abel Üsküdar’daki suç bağlamında benzer sorular sorar fakat geceye odaklanmamıştır. Bkz. Tamdoğan, “Atı Alan Üsküdar’a Geçti”.

Akabinde, geceyle ilişkili olayların gerçekleştiği mekânlara, (şahsa ait ev, dükkân ve sokak) baktım ve bunları “içeri/dışarı” olarak grupladım. Evlere yapılan saldırılar (evlere taş atmak, hakaretler savurmak) saldırgan dışarıda olsa bile saldırının hedefi içeride olduğu ve saldırı mekânı bir hane olduğu için “içeri” kategorisine dâhil edildi. Bu iki kategori sonrasında mukayese edildi.

Son olarak, geceyle ilişkili olayların vakitlerini (akşam namazı sonrası, günbatımı sonrası, gece yarısı) kaydettim ve bunları akşam/gece olarak grupladım. Akşam, akşamdan yatsı namazına ya da yatsının hemen sonrasına uzanan aralık olarak tanımlandı. Bu kategoriler, 1. Bölüm’de özellikle tartışıldığı gibi Osmanlıların bizzat fiziksel geceyi nasıl böldükleriyle örtüşmektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Metinde geçen BOA koleksiyonlarının kısaltmaları:

AE.SABH.I – Ali Emiri/Abdülhamid I

AE.SMST.III – Ali Emiri/Mustafa III

A.MKT – Sadaret/Mektubî Kalemi

C.AS – Cevdet/Askeriye

C.BH – Cevdet/Bahriye

C.BLD – Cevdet/Belediye

C.DH – Cevdet/Dahiliye

C.EV – Cevdet/Evkaf

C.İKTS – Cevdet/İktisad

C.MTZ – Cevdet/Eyalet-i Mümtaze

C.ZB – Cevdet/Zabtiye

D – Dahiliye

EV.d – Evkaf Defterleri

HAT – Hatt-i Hümayun tasnifi

HR.MKT – Hariciye/ Mektubî Kalemi

İE.BH – İbnülemin/Bahriye

İ.MSM – İradeler/Mesâil-i Mühimme

MVL – Meclis-i Vâlâ

Ottoman Court Records

ÜS – Üsküdar Sicilleri, İSAM Library, İstanbul

KS – Kudüs Sicili, İsrail Ulusal Kütüphanesi, Kudüs

Yayımlanmamış El Yazmaları

'Ata'ullah bin Yahyâ 'Ata'î, *Hamse-yi 'Ata'î*, the Walters Art Museum, Baltimore, W.666. 335

Enderuni Fazıl, *Zenannâme*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 5502/148a.

Gevrekzade Hafız Hasan, *Aslü'l-usul tercüme-i faslü'l-fusul* (1796), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, nr. 4289.

Hanna al-Tabib, *Rihla*, 1764, 54r, Gotha's Research Library, Ms. Orient. A 1550.

- Kâtib Çelebi. *Tuhfetü'l-Ahyâr Fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2539, n.d.
- Vahidi, *Tuhfe-i Çırağan*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 1442.

Yayınlanmış Birincil Kaynaklar

Anonim, *A Handbook for Travellers in the Ionian Islands, Greece, Turkey, Asia Minor and Constantinople*. London: John Murray, 1840.

Anonim, "History." *Encyclopædia Britannica: or, a Dictionary of Arts, Sciences, &c. On a Plan Entirely New*. Edinburgh: J. Balfour and Co. W. Gordon, J. Bell, J. Dickson, C. Elliot, W. Creech, J. Mccliesh, A. Bell, J. Hutton, and C. Macfarquhar, MDCCLXXVIII, 1778.

Anonim, *Sidur tfilot ha-shanah le-minhag qehilot romanya*. Venice: Dfus Dani'el Bombirj, 1523.

Anonim, "Tirnova naibi müderisin-i kiramdan Ahmed ,Sükrü Efendinin der aliye'ye takdim eylediği, gayret alacak i'lamıdır ki 'ayniyle tab' olunmuştur." *Takvîm-i Vekayi'*, 6 Ekim 1833.

Anonim, "Yerushalayim." *Havatsalet*, December 27, 1889. 'Abd al-Ghanı al-Nablusı. *Al-Hadra al-'ansiyya fi-l-rihla al-qudsiyya*. Beyrut: Al-masadir, 1990.

———, *al-Haşıqa wa-l-maj az fi-l-rihla 'ila bil ad al-sh am wa misr wa-l-hij az*.

Ahmad 'Abd al-Majid al-Haridı (ed.). Cairo: al-hay'a al-misriyya al-'ama li-l-kutt ab, 1986.

Abdel Haleem, M.A, trans. *The Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Toplum Hayatı*. Kâzım Arısa ve Duygu Arısan Günay (ed.). 2 c. İstanbul: Tarih Vakfı, 1995.

Addison, C. *Damascus and Palmyra: A Journey to the East*. Philadelphia: E. L. Carey & A. Hart, 1838.

Ahmed Cavid. *Hadika-i Vekayi'*. Edited by Adnan Baycar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

Ahmet Cevdet. *Ma'rûzât*. Edited by Yusuf Halaçoğlu. vol. 2. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Akgündüz, Ahmed, ed. *Osmanlı ve Hukukî Tahlilleri, IV. Kitap*:

- Kanunî Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri I. Kısım.* İstanbul: Fey Vakfı, 1992.
- Albanî, Muhammad Nasir al-Dîn. *Silsilat al-ahadith al-sahiha wa shayanmin fihiha wafawa'idha*. C. 4. Riyad: Maktabat al-ma'arif li-l-nashr wa-l-tawzi', 2000.
- Ali Bey (Domingo Francisco Jorge Badia y Leblich). *Travels of Ali Bey Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria, and Turkey, Between the Years 1803 and 1807*. C. 2. Philadelphia: M. Carey, 1816.
- Allom, Thomas ve Robert Walsh. *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, Illustrated*. London/Paris: Fisher Son & Co., 1838.
- Amicis, Edmondo. *Constantinople*. Translated by Caroline Tilton. New York: G. P. Putnam's Sons, 1878.
- Arıkan, Sema. "III. Selim'in Sıratibi Ahmed Efendi Tarfınan Tutulan Rüznamesi." Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 1988.
- Atay, Faliş Rıfki. *Batış Yılları*. İstanbul: Hürriyet, 2012.
- Attila, Resul. "İstanbul Galata Kadılığı 353 Numaralı Şer'iyye Sicili, 3. R.1173-7.Ca.1173 (21 Aralık 1759-26 Ocak 1760)", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- Balıkhane Nazırı Ali Rıza. *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Bardakçı, Murat. *Osmanlı'da Seks: Sarayda Gece Dersleri*. İstanbul: Gür Yayınları, 1992.
- Broughton, John. *A Journey through Albania: And Other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the Years 1809-1810*. C. 2. London: Printed for J. Cawthorn, 1813.
- Burhan al-Dîn 'Alî b. Abî Bakr Marghinânî. *Al-Hidaya: Sharh Bidayat Al-Mubtadi*. C. 3. Cairo: Dar al-salam li-l-tiba'a wa-l-nashr wa-l-tawzi' wa-l-tarjama, 2000.
- Câbî Ömer Efendi. *Câbî Târihi: Târih-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-i Sâni: Tahlîl ve Tenkidli Metin*. Mehmet Ali Beyhan (ed.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.
- Can, Aykut. "Seyyîd Hasan, Sohbetnâme, I. Cilt, (1071-1072/1660-1661), (İnceleme-Metin)." yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Capper, James. *Observations on the Passage to India*. London: W. Faden, 1785.

- Carım, Fuad (çev.), *Pedro'nun Zorunlu İstanbul Seyahati: 16. Yüzyılda Türklere Esir Düşen Bir İspanyol'un Anıları*. İstanbul: Güncel Yayıncılık, 1995.
- Çelik, Yakup, ed. *Hançerli Hanım Hikaye-i Garibesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Charlemont, James Caulfield. *The Travels of Lord Charlemont in Greece and Turkey 1749*. W. B. Stanford and Finopoulos E. J. (çev.), London: Trigraph for the A. G. Leventis Foundation, 1984.
- Cohen, Amnon and Elisheva Simon-Pikali. *Yehudim be-beyt hamishpat hamuslemi: hevrach, kalkalah, ve 'irgun qehilatı bi-yerushalayim ha'uthmanit*. C. 4, Kudüs: Yad Izhak Ben Zvi, 1993–2003.
- Craven, Elizabeth. *A Journey through the Crimea to Constantinople*. London: G. G. J. and J. Robinson, 1789.
- D'Ohsson, Ignatius Mouradgaa. *Tableau général de l'Empire Othoman*. C.7 Paris: Didot Pere et Fils, 1788–1824.
- Dallaway, James. *Constantinople Ancient and Modern, with Excursions to the Shores and Islands of the Archipelago and to the Troad*. London: T. Cadell Jr. & W. Davies, 1797.
- David de-Beyt Hilel. "Masa'ot David de-Beyt Hilel be-erets yisra'el ve-besuryah." *Masa'ot 'erets yisra'el: shel ölüm yehudim mi-yemey habeynayim ve-äd re'shit yemey shivat tsiyon*. Avraham Yaari (ed.), Ramat Gan: Masada, 1977.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Ottoman Statecraft: The Book of Counsel for Vezirs and Governors – Nasaihü'l-Vüzera*. Walter Livingston Wright Jr. (çev. ve ed.) Princeton: Princeton University Press, 1935.
- Derin, Fahri Ç. "Tüfengçi-Başı Ârif Efendi Tarihçesi." *Belleten* 38, no. 151 (1974): 379–443.
- Derin, Fahri Ç. ed. "Yayla İmamı Risalesi." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 3 (1972): 213–272.
- Derviş Efendi-Zade Derviş Mustafa Efendi. *1782 Yılı Yangınları*. Hüsamettin Aksu (ed.) İstanbul: İletişim, 1994.
- Destari Salih. *Destari Salih Tarihi: Patrona Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak*. Bekir Sıtkı Baykal (ed.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962.
- Develi, Hayati (ed.), XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garibe. İstanbul: Kitabevi, 1998.

- Dimitrie Cantemir. *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire, Part 1*. Translated by M. A. Tindal. London: Johm James and Paul Knapton, 1734.
- Doğan, Bayram. "Mustafa Necib Efendi Tarihi." Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.
- Ergin, Osman Nuri, "İstanbul Yangınları." *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*. c. 3, 1183–1227. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1995.
- , "Tenvirat." In *Mecelle-i Umur-ı Belediyye*. vol. 1, 964–976. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1922.
- Eğri, Sadettin, ed. *Elfû Leyletin ve Leyle Hikayetleri/Binbir Gece Masalları, Bursa Nüshası*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı; Bursa Araştırmaları Merkezi; Bursa Kültür A.Ş., 2016.
- Enderunlu Osman Vâsîf. *Enderunlu Osman Vâsîf Bey ve Divânı: Divân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsîf-ı Enderûni*. Rahşan Gürel (ed.). İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Erzurumlu İbrâhim Hakkı. *Tıpkı Basım ve Yeni Harflerle Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı*. Mustafa Güneş (ed.). Atatürk Üniversitesi Yayınları. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2008.
- Es'ad Efendi. *Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*. Mehmet Arslan (ed.). İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Evliya Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu -Dizini*. Robert Dankoff (ed.), Seyit Ali Kahraman, and Yücel Dağlı c. 1 ve 7. İstanbul: Yapı Kredi, 1999/2003.
- Faik, Reşad. *Külliyat-ı Letaif*. İstanbul: Dersaadet Kitaphanesi, 1912.
- Frankland, Charles Colville. *Travels to and from Constantinople in the Years 1827 and 1828*. C. 1. London: Henry Colburn, 1829.
- Şeyh Galib, "Şeyh Gâlib Dîvânı." Muhsin Kalkışım (ed.). Ankara: Akçağ, 1994.
- Galland, Antoine (çev.), *The Arabian Nights Entertainments: Consiting of One Thousand and One Stories*. C. 1. London: T. Longman, 1789.

- Geçgil, Ülkü. "Uskudar at the Beginning of the 18th Century." Yüksek lisan tezi, Fatih Üniversitesi, 2009.
- Gedalyah mi-sımyatıts. "Masa'ot R. Gedalyah mi-Sımyatıts 'ım shayeret Yehudah hahasıd." *Masa 'ot erets yisra'el*, 323–368.
- Gerçek, Selim Nüzhet. *İstanbul'dan Ben de Geçtim*. Ali Birinci ve İsmail Kara (ed.). İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Gore, George, Marcus Sparling, and John Scoffern. *Practical Chemistry: Including the Theory and Practice of Electro-Deposition, Photographic Art, the Chemistry of Food, with a Chapter on Its Adulterations, and the Chemistry of Artificial*. London: Houlston and Stoneman, 1856.
- Güven, Merin. "Abdulvehhâb Bin Yusuf'un Müntahhab-ı Fi't-Tıbb'ı (Dil İncelemesi-Metin-Dizin)." Doktora tezi Pamukkale Üniversitesi, 2005.
- Haas, James D. and Friedrich Tietz. *St. Petersburg, Constantinople, and Napoli Di Romania, in 1833 and 1834*. New York: Theodore Foster, 1836.
- Habesci, Elias. *The Present State of the Ottoman Empire*. London: R. Baldwin, 1784.
- Hammer, Joseph. *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'a nos jours. Recherche*. Paris: Bellizard, Barthes, Dufour et Lowell, 1839.
- Harwood, John. *Stamboul, and the Sea of Gems*. London: R. Bentley, 1852.
- Haşim, Ahmet. "Müslüman Saati." *Dergah* 1 no. 3 (1921): 35.
- Hezafren, Ahmet. "H. 1245'te (1829) Başmuhasebeye Gedik Olarak Kayıtlı İstanbul Meyhaneleri." *Tarih ve Toplum* 129 (1994): 36–39.
- Himmetzade. *Bekri Mustafa*. 2nd ed. İstanbul: Kitaphane-i Sudi, 1927.
- Hisar, Abdülhak Şinasi. *Bogâziçi Mehtapları*. Ankara: Varlık, 1978.
- Horata, Osman, ed. *Esrar Dede: Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998.
- Hughes, Thomas S. *Travels in Greece and Albania*. C. 2. London: H. Colburn and R. Bentley, 1830.
- Hüseyin Rahmi [Gürpınar]. *Şık*. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1968.
- Irmak, Yunus, ed. "III. Mustafa Rûznâmesi (H. 1171–1177/M.

- 1757-1763)." Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1991.
- İbrahim Şinasi. *Şair Evlenmesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- İzzet Ali Paşa. *Lâle Devri Şairi İzzet Ali Paşa: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği; Divan: Tenkitli Metin*. Ali İrfan Aypay (ed.) İstanbul, 1998.
- Kal'a, Ahmet, Ahmet Tabakoğlu, Salih Aynural vd., ed. *İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Merkezi, 1997.
- , vd., ed. *İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul'da Sosyal Hayat*. C. 2 İstanbul: İstanbul Araştırmaları Merkezi, 1997-1998.
- Karahasanoğlu, Selim. *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Karaköse, Saadet. "XVII. Yüzyılda Nedimâne Bir Üslup; Mâhir Dişanı." *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (2007): 145-166.
- Kılıç, Erdal. "1158-1159 (1745-1746) Tarihli Üsküdar Sicili." Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1997.
- Kurumehmet, Meryem. "XVIII. yy. , Sairlerinden Müsellem (Şeyh Ebu'l-Vefa Edirnevi) Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni." Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Leech, Harry Harewood. *Letters of a Sentimental Idler: From Greece, Turkey, Egypt, Nubia, and the Holy Land*. New York: D. Appleton and Co., 1869.
- Küçük Çelebizade Asım Efendi. "Tarih-i İsmail Asım Efendi eş-Şehir bi-Küçük Çelebizade." *Tarih-i Raşid*. İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1865.
- Luntz, Avraham Moshe. *Luaherets yisrael shimu shı vesifruti li-shnat htrsd*. Kudüs: yazar tarafından yayımlanmıştır, 1903.
- Mehmed Raşid Efendi. *Tarih-i Raşid*. İstanbul: Matabaa-ı Amire, 1865.
- Mehmed Subhî, Sâmî and Hüseyin , Sâkir. *Subhî Tarihi: Sâmî ve Şâkir Tarihleri İle Birlikte 1730-1744 (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin)*. Mesut Aydınar (ed.). İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Mehmet Tefvik. *İstanbul'da Bir Sene*. İstanbul: İletişim, 1991.
- Millard, David. *A Journal of Travels in Egypt, Arabia, Petrae,*

- and the Holy Land during 1841–1842*. Rochester: Erastus Shepard, 1843.
- Milner, Thomas. *The Ottoman Empire: The Sultans, the Territory and the People*. London: Religious Tract Society, 1859.
- Mirzazade Mehmed Emin Salim. *Tezkire-i Salim*. Istanbul: İkdâm Matbaası, 1897.
- Montague, John, Earl of Sandwich. *A Voyage Performed by the Late Earl of Sandwich Round the Mediterranean in the Years 1738 and 1739*. London: T. Cadell Jr. & W. Davies, 1799.
- Muhammed Bîn Hasan. “İlm-i Tıbb (İnceleme-Metin-Dizin).” Hande Ünver Özdoğan (ed.), Yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
- Muhammad bin 'İsmâ'îl bin İbrahim al-Bukharî. *Sahîhal-bukharî: kitab bad'al-khalq*. c. 1. Damascus: Dar abukathır l-ltiba'a wa-l-nashrwa tawzî', 2002.
- Muslim ibn al-Hajja j al-Qushayrî. *Sahîh Muslim*. c. 1. Riyad: Bayt al-afkar al-duwaliyya li-l-nashr wa-l-tawzî', 1998.
- Mustafa Naima. *Tarih-i Naima*. Edited by Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Muzaffarova, Saadet. “Üsküdar Kadılığı 420 Numaralı Şeriyye Sicili Defteri.” Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Mütercim Ahmed Âsım Efendi. *Âsım Efendi Tarihi*. Ziya Yılmaz (ed.). C. 2 İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Nabizade Nazım. *Zehra*. İstanbul: Özgür, 2004.
- Nedim. *Nedîm Divânı*. Muhsin Macit (ed.). Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Olin, Stephen. *Greece and the Golden Horn*. New York: J. C. Derby, 1854.
- _____. *Travels in Egypt, Arabia Petræa, and the Holy Land*. c. 2. New York: Harper & Brothers, 1849.
- Pardoe, Julia. *The Beauties of the Bosphorus*. George Virtue: London, 1838.
- _____. *The City of the Sultan; and the Domestic Manners of the Turks, in 1836*. c. 1. London: Henry Colburn, 1838.
- Pouqueville, François. *Travels in Greece and Turkey: Comprehending a Particular Account of the Morea, Albania*, London: Henry Colburn, 1820.

- , *Travels through the Morea, Albania, and Several Other Parts of the Ottoman Empire to Constantinople: During the Years 1798, 1799, 1800 and 1801*. London: Phillips, 1806.
- Rabbi Mosheh Ben-Yisra'el Naftali. "Masa'ot R. Mosheh Porayit mi-Prag." *Masa'ot erets yisra'el*, 267–323.
- Recep, Fuat, Sabri Atay, Hüseyin Kılıç et al., eds. *İstanbul Kadı Sicilleri, İstanbul Mahkemesi, 24 Numaralı Sicil (H. 1138–1151/M. 1726–1738)*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Robinson, Edward. *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai, and Arabia Petrea; a Journal of Travels in the Year 1838*. London: John Murray, 1841.
- Rogers, Mary Elyza. *Domestic Life in Palestine*. Cincinnati: Poe & Hitchcock, 1865.
- Rycaut, Paul. *The History of the Present State of the Ottoman Empire*. London: Charles Brome, 1686.
- Sakakını, Khalil. *Yawmıyyat al-khalil al-sakakını: yawmıyyat, rasa'il wata'ammul at. c. 1*. Akram Musallam (ed.). Ramallah: markaz Khalil al-Sakakını al-thaqafi, 2003.
- Şânî-zâde Mehmed 'Atâ'ullah Efendi. *Şânî-Zâde Târîhi (1223–1237/1808–1821)*. Ziya Yilmazer (ed.). c. II. İstanbul: Çamlıca Basım, 1821.
- Scoffern, John. "The Chemistry of Artificial Illumination." In *The Circle of the Sciences: A Series of Treatises on the Principles of the Sciences, with Their Application to Practical Pursuits*. c. 7, 429–552. London: Richard Griffin & Co., 1860.
- Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi. *Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târîhi Mür'î't-Tevârih, II. 2*. M. Münir Aktepe (ed.). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Shoberl, Frederic. *The World in Miniature: Turkey. Being a Description of the Manners, Customs, Dresses, and Other Peculiarities Characteristic of the Inhabitants of the Turkish Empire*. A. S. Catellan (çev.), c. 8. London: R. Ackermann, 1821.
- Smith, Albert. *A Month at Constantinople*. 2nd ed. London: Bogue, 1851.
- Stephan, St. H. "An Endowment Deed of Khasseki Sultan, Dated the 24th May 1552." *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 10 (1944): 170–194.

- Sünbül-zâde Vehbî. *Sünbül-Zâde Vehbî Divânı*. Ahmet Yenikale (ed.). Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Taylesanizade Hafız Abdullah Efendi. *İstanbul'un Uzun Dört Yılı (1785-1789): Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi Tarihi*. Feridun M. Emecen (ed.), İstanbul: TATAV, 2003.
- The Abbé de st. Michon. *Narrative of a Religious Journey in the East in 1850 and 1851*. London: Richard Bentley, 1853.
- Thornton, Thomas. *The Present State of Turkey*. c. 2. London: Joseph Mawman, 1809.
- Tobler, Titus. *Denkblätter aus Jerusalem*. St. Gallen and Konstanz, 1853.
- Toroser, Tayfun, ed. *Kavanin-i Yeniçeriyân: (Yeniçeri Kanunları)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Tott, François. *Memoires of the Baron de Tott: Containing the State of the Turkish Empire & the Crimea during the Late War with Russia*. London: G. G. J. & J. Robinson, 1786.
- Tuckey, James. *Maritime Geography and Statistics, or a Description of the Ocean and Its Coasts, Maritime Commerce, Navigation Etc.* c. 2. London: Black, Parry and Co., 1815.
- Ure, Andrew. "Candles." *A Dictionary of Chemistry on the Basis of Mr. Nicholson's*. Andrew Ure (ed.). Philadelphia: Robert Desilver, 1821.
- Uysal, Abdullah, ed. *Zanaatkarlar Kanunu: Kanun-Nâme-i Ehl-i Hîref*. Ankara: KTB, 1982.
- Walsh, R. *A Residence at Constantinople, during a Period including the Commencement, Progress, and Termination of the Greek and Turkish Revolutions*. c. 2. London: F. Westley & A. H. Davis, 1836.
- White, Charles. *Three Years in Constantinople; or, Domestic Manners of the Turks in 1844*. 2nd ed. vol. 3. London: Henry Colburn, 1846.
- Wilkinson, William. *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia: With Various Political Observations Relating to Them*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1820.
- Yerushalmi, Mosheh. "Masa'ot R. Mosheh Yerushalmi." *Masa'ot erets yisra'el*. Translated by Y. D. Wilhelm, 424-459.
- Yıldız, Sare. "Turhallı Mustafa Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve

- Tasavvuf Anlayışı.” Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Yirmisekiz Çelebi. *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi*. Beynün Akyavaş (ed.). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1993.
- Zeyneb Hanım ve Ellisson M. Grace. *A Turkish Women's European Impressions*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1913.
- Zülfe, Ömer. “Nâşid [1749–1791]: Dîvân.” Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Καλλίνικου Γ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Τα Κατά Και Μετά Την Εξορίαν Συμβάντα. Agamemnon Tselikas (ed.). Athens: MIET, 2004.
- İkincil Kaynaklar*
- Abou-El-Haj, Rifa'at. *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1984.
- Abou-Hodeib, Toufoul. *A Taste for Home: The Modern Middle Class in Ottoman Beirut*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Abu-Manneh, Butrus. “Between Heterodox and Sunni Orthodox Islam: The Bektâşî Order in the Nineteenth Century and Its Opponents.” *Turkish Historical Review* 8, no. 2 (2017): 203–218.
- , “The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century.” *Die Welt Des Islams* 22, no. 1/4 (1982): 1–36.
- Acibin, Zeynep. “Osmanlı Devleti'nde Cadılar Üzerine Bir Değerlendirme.” *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 24 (2008): 55–70.
- Agmon, Iris. *Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Aka, Belde. “Ninnileri Psikanalitik Yaklaşımla Yeniden Okuma Denemesi.” *Millî Folklor* 22, no. 88 (2010): 38–43.
- Akçar, Rukiye. “İki Osmanlı Nüktedanının (Bekri Mustafa- İncili Çavuş) Fıkraları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma.” Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

- Akın, Nur. 19. *Yüzyilin İkinci Yarısında Galata ve Pera*. İstanbul: Literatür, 1998.
- Aksan, Virginia. *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700–1783*. Leiden: Brill, 1995.
- , “Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760–1830.” *The International History Review* 24, no. 2 (2002): 253–277.
- , “Ottoman Political Writing, 1768–1808.” *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 1 (1993): 53–69.
- , *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged*. Harlow: Pearson Longman, 2007.
- Aktepe, M. Münir. *Patrona İsyamı (1730)*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958.
- Algar, Hamid. “The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance.” *Studia Islamica* 44 (1976): 123–152.
- Allen, Jonathan Parkes. “Up All Night Out of Love for the Prophet: Devotion, Sanctity, and Ritual Innovation in the Ottoman Arab Lands, 1500–1620.” *Journal of Islamic Studies* 30, no. 3 (2019): 303–337.
- Alyot, Halim. *Türkiye’de Zabıta (Tarihi Gelişim ve Bugünkü Durum)*. Ankara: Kanaat Basımevi, 1947.
- And, Metin. *Kırk Gün Kırk Gece: Eski Donanma ve , Senliklerde Seyirlik Oyunları*. İstanbul: Taç Yayınları, 1959.
- , *Osmanlı , Senliklerinde Türk Sanatları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Andrews, Walter G. “Ottoman Love: Preface to a Theory of Emotional Ecology.” *A History of Emotions, 1200–1800*. Jonas Liliequist (ed.). London: Pickering & Chatto, 2012.
- , *Poetry’s Voice, Society’s Song: Ottoman Lyric Poetry*. Seattle: University of Washington Press, 1985.
- Andrews, Walter G. and Mehmet Kalpaklı. *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*. Durham: Duke University Press, 2005.
- , “Layla Grows Up: Nizami’s Layla and Majnun ‘in The Turkish Manner.’” *The Poetry of Nizami Ganjavi: Knowledge, Love, and Rhetoric*. Kamran Talattof ve

- Jerome W. Clinton (ed.), 27–51. New York: Palgrave, 2000.
- Archer, Simon N., Emma E. Laing, Carla S. Möller-Levet vd. “Mistimed Sleep Disrupts Circadian Regulation of the Human Transcriptome.” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111, no. 6 (2014): E682–E691.
- Arik, Sahmurat. “Osmanlı Döneminde Bir Cadı Avı ve Türk Romanında Cadı Kavramı.” *Akademik Araştırmalar Dergisi* 29 (2006): 139–154.
- Armutlu, Sadık. “Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Fars ve Türk Edebiyatında Şem’ ü Pervâne Mesnevileri.” *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39 (2009): 877–907.
- Arslan, Mehmet. *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri*. c. 4–5. İstanbul: Sarayburnu Kitaplığı, 2009.
- Artan, Tülay. “Architecture as a Theatre of Life: Profile of the Eighteenth Century Bosphorus.” Doktora tezi., MIT, 1989.
- , “Aspects of the Ottoman Elite’s Food Consumption: Looking for ‘Staples,’ ‘Luxuries,’ and ‘Delicacies’” in a Changing Century’.” *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922: An Introduction*. Donald Quataert (ed.), 107–200. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Atasoy, Nurhan. *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*. İstanbul: Aygaz, 2002.
- Atil, Esin. “The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival.” *Muqarnas* 10 (1993): 181–200.
- Avcı, Yasemin. *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti: Kudüs (1890–1914)*. Ankara: Phoenix, 2004.
- Avitsur, Shmuel. *Hayey yom-yom be-’erets-yisra’el ba-me’ah ha-tesha’-’esreh*. Tel Aviv: ‘Amha-sefer, 1972.
- , “Ha-rova’ ha-yehu dı ba-’ır ha-’atıqah.” In *Praqım be-toldot ha-yeshuvha-yehu dı bi-yerushalayim*. Yehuda Ben Porat (ed.), Ben Zion Yehoshua ve Aharon Kedar. c. 1, 9–43. Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1973.
- Ayalon, Yaron. *Natural Disasters in the Ottoman Empire: Plague, Famine, and Other Misfortunes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Aynur, Hatice. “Ottoman Literature.” In *The Cambridge History of Turkey*, c 3: *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*,

- Suraiya Faruqi (ed.), 481–521. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Aynur, Hatice ve Jan Schmidt. “A Debate between Opium, Berş, Hashish, Boza, Wine and Coffee: The Use and Perception of Pleasurable Substances among Ottomans.” *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları* 31, no. 1 (2007): 51–117.
- Baer, Marc David. *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- , “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul.” *International Journal of Middle East Studies* 36, no. 2 (2014): 159–181.
- Baker, J. C. “Darkness, Travel and Landscape: India by Fire and Starlight, c. 1820–c. 1860.” *Environment and Planning A: Society and Space* 47 (6 Ağustos 2015): 1–16.
- Baldwin, Peter. *In the Watches of the Night: Life in the Nocturnal City, 1820–1930*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Bali, Rifat N. *A Scapegoat for All Seasons: The Dönmes or Crypto-Jews of Turkey*. Istanbul: Isis Press, 2010.
- Barak, On. *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Barnay, Y. *Yehudey erets-yisra'el ba-me'ah ha-18. Be-hasu t “pekideyqu shta.”* Jerusalem: Yad Yizhak Ben-Zvi, 1982.
- Başaran, Betül. “Remaking the Gate of Felicity: Policing, Social Control and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789–1793.” Dokta tezi, University of Chicago, 2006.
- , *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: between Crisis and Order*. Leiden: Brill, 2014.
- Beaumont, Matthew. *Nightwalking: A Nocturnal History of London from Chaucer to Dickens*. London: Verso, 2015.
- Ben-Arieh, Yehoshu'a. *‘Ir bi-re'i tequ fah: yeru shalayim ha-hadashah bere'shtah*. 2 c. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1977, 1979.
- Ben-Naeh, Yaron. “Moshko the Jew and His Gay Friends: Same-

- Sex Sexual Relations in Ottoman Jewish Society.” *Journal of Early Modern History* 9, 1–2 (2005): 79–108.
- , “One Cup of Coffee: Ordinances Concerning Luxuries and Recreation.” *Turcica* 37 (2005): 155–185.
- Bevilacqua, Alexander. *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- Beydilli, Kemal. *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776–1826)*. Istanbul: Eren, 1995.
- Beyhan, Mehmet Ali. “Amusements in the Ottoman Palace of the Early Nineteenth Century.” In *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World*. Suraiya Faruqi ve Arzu Öztürkmen (ed.), 225–236. London: Seagull Books, 2015.
- Bilgin, Arif. “Narh Listeleri ve Üsküdar Mal Piyasası.” *Üsküdar Sempozyumu IV*, 155–189. Istanbul, 2007.
- Bille, Mikkel and Flohr Tim Sørensen. “An Anthropology of Luminosity: The Agency of Light.” *Journal of Material Culture* 12, no. 3 (2007): 263–284.
- Bilmen, Nasuhi. *“Hukukî Islâmiyye ve İstîlahatî Fîkhiyye” Kamusu*. c. 3. Istanbul: Bilmen yayınevi, 1967.
- Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac & Co., 1937.
- Birkalan-Gedik, Hande A. “The Thousand and One Nights in Turkish: Translations, Adaptations and Issues.” *The Arabian Nights in Transnational Perspective*. Ulrich Marzolph (ed.), 201–220. Detroit: Mayne State University Press, 2007.
- Blumenberg, Hans. “Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation.” *Modernity and the Hegemony, of Vision*. David Michael Levin (ed.). Joel Anderson (çev.), 30–62. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Boer, Tj. De. “Nur: Philosophical Aspects.” P. Bearman, Th. (ed.) Bianquis, C.E. Bosworth et al. *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, n.d.
- Bogard, Paul. *The End of Night: Searching for Natural Darkness in an Age of Artificial Light*. New York: Back Bay Books/Little Brown and Co., 2014.

- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. Istanbul: Gerçek Yayınevi, 1973.
- Bordas, Liviu. "An Early Ideologist of British Supremacy in South and South- East Asia: Elias Habesci (1793)." In *Sharing a Future in Asia. The Fifth International Convention of Asia Scholars, Kuala Lumpur, 2-5 Ağustos 2007*, 217-218. Bangi: Institute of Occidental Studies, 2007.
- Börekçi, Günhan. "Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I and His Immediate Predecessors." Doktora tezi, Ohio State University, 2010.
- Bouman, Mark J. "Luxury and Control: The Urbanity of Street Lighting in Nineteenth Century Cities." *Journal of Urban History* 14, no. 1 (1987): 7-37.
- Boutin, Aimée. *City of Noise: Sound and Nineteenth-Century Paris*. Urbana: University of Illinois Press, 2015.
- Boyar, Ebru and Kate Fleet. *A Social History of Ottoman Istanbul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Bozkurt, Fatih. "Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785-1875)." Doktora tezi, Sakarya University, 2011.
- Bozkurt, Nebi. "Kandil." *TDVİA* 24 (2001): 300-301.
- _____, "Mahya." *TDVİA* 27 (2003): 396-398.
- Bray, Alan. *The Friend*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Bronfen, Elisabeth. *Night Passages: Philosophy, Literature, and Film*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Brox, Jane. *Brilliant: The Evolution of Artificial Light*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2010.
- Burke, Peter. "The Invention of Leisure in Early Modern Europe." *Past and Present* 146 (1995): 136-150.
- Cabantous, Alain. *Histoire de la nuit: XVIIe-XVIIIe siècle*. Paris: Fayard, 2009.
- Çağrıçı, Mustafa. "İbrâhim Hakkı Erzurûmî." *TDVİA* 26 (2000): 306-311.
- Çaksu, Ali. "Janissary Coffee-Houses in Late Eighteenth Century Istanbul." *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*. Edited by Dana Sajdi, 117-132. London: Tauris Academic Studies, 2007.

- Çalış-Kural, B. Deniz. *Şehrengiz, Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman Istanbul*. Farnham: Ashgate, 2014.
- , “Ideal and Real Spaces of Ottoman Imagination: Continuity and Change in Ottoman Rituals of Poetry (Istanbul, 1453–1730).” Doktora tezi, Middle East Technical University, 2004.
- Camporesi, Piero. *Bread of Dreams: Food and Fantasy in Early Modern Europe*. Cambridge: Polity in Association with Basil Blackwell, 1989.
- Campos, Michelle. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Canaan, T. “Light and Darkness in Palestine Folklore.” *The Journal of the Palestine Oriental Society* 11 (1931): 15–38.
- Cansız, Songül Çek. “Ninnilere Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım.” *Turkish Studies* 6 (2011): 61–75.
- Cantay, Tanju. “Asma Kandillik.” *TDVİA* 3 (1991): 498–499.
- Çetin, Adnan. “Bir Kavramın Kısa Tarihi: ‘Mahalle Baskısı’.” *Mukaddime* 3 (2010): 81–92.
- Chepesiuk, Ron. “Missing the Dark: Health Effects of Light Pollution.” *Environmental Health Perspectives* 117, no. 1 (Ocak 2009): A20–A27.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Cho, YongMin, Seung-Hun Ryu, Byeo Ri Lee vd. “Effects of Artificial Light at Night on Human Health: A Literature Review of Observational and Experimental Studies Applied to Exposure Assessment.” *Chronobiology International* 32, no. 9 (2015): 1294–1310.
- Clark, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Cohen, Amnon. *Economic Life in Ottoman Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Connor, Steven. *Dumbstruck: A Cultural History of Ventriloquism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Corbin, Alain. *Village Bells: Sound and Meaning in the Nineteenth Century French Countryside*. Translated by Martin Thom. New York: Columbia University Press, 1998.
- Coşgel, Metin and Boğaç A. Ergene. *The Economics of Ottoman*

- Justice: Settlement and Trial in the Sharia Courts.* Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Coşkun, Nilgün Çıblak. "Türk Ninnilerine İşlevsel Yaklaşım." *Turkish Studies*, 8 (2013): 499–513.
- Crane, Eva. *The World History of Beekeeping and Honey Hunting.* New York: Routledge, 1999.
- Crary, Jonathan. *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep.* London/New York: Verso, 2013.
- , *Techinques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century.* Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Curry, John. *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350–1650.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Dankoff, Robert. "An Unpublished Account of Mum Söndürmek in the Seyahatname of Evliya Chelebi." In *Bektachiyya: Études Sur l'ordre Mystique Des Bektachis et Les Groupes Relevant de Hadji Bektach.* Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein (ed.), 69–73. Istanbul: Isis, 1995.
- Deal, Roger. *Crimes of Honor, Drunken Brawls and Murder: Violence in Istanbul under Abdülhamid II.* Istanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2010.
- Değirmenci, Tülün. "Bir Kitabı Kaç Kişi Okur? Osmanlı'da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler." *Tarih ve Toplum, Yeni Yaklaşımlar* 13 (2011): 7–43.
- Delice, Serkan. "The Janissaries and Their Bedfellows: Masculinity and Male Friendship in Eighteenth-Century Ottoman Istanbul." *Gender and Sexuality in Muslim Cultures.* Gul Ozyegin (ed.), 115–136. Farnham: Ashgate, 2016.
- Diko, Gülay Yılmaz. "Blurred Boundaries between Soldiers and Civilians: Artisan Janissaries in Seventeenth Century Istanbul." *Bread from the Lion's Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities.* Suraiya Faroqhi (ed.), 175–193. New York: Berghahn Books, 2015.
- Dino, Güzin. *Türk Romanın Doğuşu.* Istanbul: Agora Kitaplığı, 2008. Doumani, Beshara. *Rediscovering Palestine Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700–1900.* Berkeley: University of California Press, 1995.
- Duben, Alan and Cem Behar. *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880–1940.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Durmaz, Tunahan. "Family, Companions and Death: Seyyid Hasan Nuri Efendi's Micocosm (1661–1665)." Yüksek lisans tezi, Sabancı Üniversitesi, 2019.
- Edensor, Tim. "Reconnecting with Darkness: Gloomy Landscapes, Lightless Places." *Social & Cultural Geography* 14, no. 4 (2013): 446–465.
- Ekirch, A. Roger. "Artificial Lighting and Its Discontents." *12th International Conference on Urban History*. Lisbon, 2014.
- , *At Day's Close: Night in Times Past*. New York: Norton, 2005.
- , "The Modernization of Western Sleep: Or, Does Insomnia Have a History?" *Past & Present* 226, no. 1 (2015): 149–192.
- , "Sleep We Have Lost: Pre-Industrial Slumber in the British Isles." *The American Historical Review* 106, no. 2 (2001): 343–386.
- El-Rouayheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- , *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Eldem, Edhem. "Ottoman Galata and Pera between Myth and Reality." *From "Milieu de Mémoire" to "Lieu de Mémoire": The Cultural Memory of Istanbul in the 20th Century*. Ulrike Tischler (ed.), 19–36. München: Martin Meidenbauer, 2006.
- , "Yeniçeri Taşları ve Tarih Üzerine." *Toplumsal Tarih* 188 (2009): 2–13.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Edited by Eric Dunning, Johan Goudsblom ve Stephen Mennel. Malden: Blackwell, 1994.
- , *The Court Society*. New York: Panth, 1983.
- Emami, Farshid. "Coffeeshouses, Urban Spaces and the Formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan." *Muqarnas* 33 (2016): 177–220.
- Erdem, Hakan Y. "Magic, Theft, and Arson." In *Race and Slavery in the Middle East*. Terence Walz ve Kenneth M. Cuno (ed.), 125–145. American University in Cairo Press, 2011.
- Ergene, Boğaç A. "Social Identity and Patterns of Interaction in

- the Sharia Court of Kastamonu (1740–1744).” *Islamic Law and Society* 15, no. 1 (2008): 20–54.
- , *Local Court, Provincial Society, and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*. Leiden: Brill, 2003.
- Ergin, Nina. “The Albanian Tellâk Connection: Labor Migration to the Hamams of Eighteenth-Century Istanbul, Based on the 1752 Istanbul
- Hamâmları Defteri.” *Turcica* 43 (2011): 231–256.
- , “‘Praiseworthy in That Great Multitude Was the Silence’: Sound/Silence in the Topkapı Palace, Istanbul.” In *Resounding Images: Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*. Susan Boynton and Diane J Reilly (ed.), 109–133. Turnhout: Brepols Publishers, 2015.
- Erginbaş, Vefa. “Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape.” *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East: Papers from the Third Symposium on the History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East, University of Leipzig, September 2008*. Geoffrey Roper (ed.), 53–100. Leiden: Brill, 2014.
- Erimtan, Can. *Ottomans Looking West?: The Origins of the Tulip Age and Its Development in Modern Turkey*. New York: Tauris Academic Studies, 2008.
- , “The Perception of Saadabad: The ‘Tulip Age’ and the Ottoman-Safavid Rivlary.” In *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*. Dana Sajdi (ed.), 41–62. London/New York: Tauris Academic Studies, 2007.
- Erren, T. C., J. V. Groß, and L. Fritschi. “Focusing on the Biological Night: Towards an Epidemiological Measure of Circadian Disruption.” *Occupational and Environmental Medicine* 74, no. 3 (2017): 159–160.
- Ertuğ, Ahmet, ed. *Sûrnâme: Sultan Ahmed’in Dügün Kitabı*. Bern: Ertugrul & Kocabıyık, 2000.
- Ertuğ, Nejdett. *Osmanlı Döneminde İstanbul Balıkçıları*. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Ertuğ, Zeynep Tarım. “Onaltıncı Yüzyılda Osmanlı Sarayı’nda

- Eğlence ve Meclis.” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 4, no. 1 (2007): 1–9.
- Evin, Ahmet. *Origins and Development of the Turkish Novel*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1983.
- Ezgi Dikici, Ayşe. “Imperfect Bodies, Perfect Companions? Dwarfs and Mutes at the Ottoman Court in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.” M.A. thesis, Sabancı University, 2006.
- Fahmy, Ziad. “Coming to Our Senses: Historicizing Sound and Noise in the Middle East’.” *History Compass* 11, no. 4 (2013): 305–315.
- Falchi, F., P. Cinzano, D. Duriscoe et al. “The New World Atlas of Artificial Night Sky Brightness.” *Science Advances* 2, no. 6 (10 Haziran 2016).
- Faroghi, Suraiya. *Artisans of Empire: Crafts and Craftsmen under the Ottoman*. London: I. B. Tauris, 2009.
- , “Fireworks in Seventeenth-Century Istanbul.” In *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*. Arzu Öztürkmen and Evelyn Birge Vitz (ed.), 181–194. Turnhout: Brepols, 2014.
- , “Fish and Fishermen in Ottoman Istanbul.” In *Water on Sand: Environmental Histories of the Middle East and North Africa*. Alan Mikhail (ed.), 91–107. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Feld, Steven. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- Findley, Carter V. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Fleet, Kate. “The Extremes of Visibility: Slave Women in Ottoman Public Space.” *Ottoman Women in Public Space*. Ebru Boyar ve Kate Fleet (ed.), 128–149. Leiden: Brill, 2016.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995.
- Fuchs, Ron. “The Palestinian Arab House and the Islamic Primitive Hut.” *Muqarnas* 15 (1998): 157–177.
- Fuhrmann, Malte. “Beer, the Drink of A Changing World: Beer Consumption and Production on the Shores of the Aegean in the 19th Century.” *Turcica* 45 (2014): 79–123.

- , “Down and out on the Quays of İzmir: ‘European’ Musicians, Innkeepers, and Prostitutes in the Ottoman Port-Cities.” *Mediterranean Historical Review* 24, no. 2 (2009): 169–185.
- Galinier, Jacques, Aurore Monod Becquelin, Guy Bordin vd. “Anthropology of the Night.” *Current Anthropology* 51, no. 6 (2010): 819–847.
- Gaston, Kevin J., Jonathan Bennie, Thomas W. Davies vd. “The Ecological Impacts of Nighttime Light Pollution: A Mechanistic Appraisal.” *Biological Reviews* 88, no. 4 (Kasım 2013): 912–927.
- , “Review: Reducing the Ecological Consequences of Night-Time Light Pollution: Options and Developments.” *Journal of Applied Ecology* 49, no. 6 (2012): 1256–1266.
- Gawrych, George W. “Seyh Galib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-ı Cedid.” *International Journal of Turkish Studies* 91, no. 4 (1987): 91–115.
- Genç, Mehmet. “Ottoman Industry in the Eighteenth Century: General Framework, Characteristics, and Main Trends.” *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey, 1500–1950*. Donald Quataert (ed.), 59–86. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Georgeon, François. “Ottoman and Drinkers: The Consumption of Alcohol in Istanbul in the Nineteenth Century.” In *Outside In: On the Margins of the Middle East*. Edited by Eugene Rogan, 7–30. London, New York: I. B. Tauris, 2002.
- , “Les Usages Politiques de Ramadan, de l’Empire Ottoman à La République de Turquie.” *Ramadan et Politique*. Fariba Adelhah ve François Georgeon (ed.), 21–39. Paris: CNRS, 2000.
- Gerber, Haim. *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Ginio, Eyal. “Marginal People in the Ottoman City: The Case of Salonica during the 18th Century” (in Hebrew). Doktora tezi, the Hebrew University of Jerusalem, 1998.
- , “When Coffee Brought about Wealth and Prestige: The Impact of Egyptian Trade on Salonica.” *Oriente Moderno, Nuova Serie* 25 (86/1) (2006): 93–107.
- , “Women, Domestic Violence and Breaking Silence: The

- Evidence of the Şariat Court of Eighteenth Century Salonica." *Mélanges en l'honneur du Prof. Dr. Suraiya Faroqhi*. Edited by Abdeljelil Temimi, 153–167. Tunis: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 2008.
- Göçek, Fatma Müge. *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Gordon, Jocelynn and Neville King. "Children's Night-Time Fears: An Overview." *Counselling Psychology Quarterly* 15, no. 2 (2002): 121–132.
- Grabar, Oleg. "An Exhibition of High Ottoman Art." *Muqarnas* 6 (1989): 1–11.
- Graham, William A. "Light in the Qur'an and Early Islamic Exegesis." *God Is the Light of the Heavens and the Earth: Light in Islamic Art and Culture*. Jonathan Bloom and Shiela Blair (ed.), 45–59. New Haven, CT: Yale University Press, 2015.
- Graves, R. B. *Lighting the Shakespearean Stage: 1567–1642*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1999.
- Greenwood, Antony Warren. "Istanbul's Meat Provisioning: A Study of the Celepkeşan System." Doktora tezi., University of Chicago, 1988.
- Guboğlu, M. "Romen Edebiyatında Bekri Mustafa ve Bekricilik." *Türk Folkloru Belleten*, 1986, 317–331.
- Gülru, Necipoğlu. "A Kanun for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture." *Soliman Le Magnifique et Son Temps*. Gilles Veinstein (ed.), 195–216. Paris: Documentation Française, 1992.
- Güran, Tefvik. *Ekonomik ve Mali Yönleriyle Vakıflar: Süleymaniye ve Şehzade Paşa Vakıflar*. İstanbul: Kitapevi, 2006.
- Gwiazdzinski, Luc. *La Nuit, dernière frontière de la ville*. La Tour d'Aigues: Éd. de l'Aube, 2005.
- Gwiazdzinski, Luc, Marco Maggioli, and Will Straw. "Géographies de lanuit / Geographies of the Night/Geografie Della Notte." *Bollettino Della Soci- Età Geografica Italiana* 1 (2018): 9–22.
- Haddawy, Husain (çev.) *The Arabian Nights: Based on the Text of*

- the Fourteenth-Century Syrian Manuscript*. Musin Mahdi (ed.), London: W. W. Norton & Co., 1990.
- Hagen, Gottfried. "Legitimacy and World Order." In *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*. Edited by Hakan T. Karateke and Maurus Reinkowski, 55–83. Leiden: Brill, 2005.
- Hamadeh, Shirine. *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*. Seattle: University of Washington Press, 2007.
- , "Invisible City: Istanbul's Migrants and the Politics of Space." *Eighteenth Century Studies* 50, no. 2 (2017): 173–193.
- , "Mean Streets: Space and Moral Order in Early Modern Istanbul." *Turcica* 44 (2013): 249–277.
- Handley, Sasha. *Sleep in Early Modern England*. New Haven, CT: Yale University Press, 2016.
- , "Sociable Sleeping in Early Modern England, 1660–1760." *History* 98, no. 329 (2013): 79–104.
- Hanssen, Jens. *Fin de Siecle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Hattox, Ralph. *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle: University of Washington Press, 1985.
- Hern, Alex. "Netflix's Biggest Competitor? Sleep." *The Guardian*, 18 Nisan 2017.
- Hillenbrand, Robert. "The Uses of Light in Islamic Architecture." *God Is the Light of the Heavens and the Earth*.
- Hirschkind, Charles. *The Ethical Soundscape Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Hofman, Yitzhak. "The Administration of Syria and Palestine under Egyptian Rule (1831–1840)." *Studies on Palestine during the Ottoman Period*. Edited by Moshe Ma'oz, 311–330. Jerusalem: Magnes Press, 1975.
- Hölker, F., C. Wolter, E. K. Perkin vd. "Light Pollution as a Biodiversity Threat." *Trends in Ecology and Evolution* 12 (2010): 681–682.
- Hollsten, Laura. "Night Time and Entangled Spaces on Early Modern Caribbean Sugar Plantations." *Journal of Global Slavery* 1, no. 2–3 (2016): 248–273.
- Horowitz, Elliott. "Coffee, Coffee Houses, and the Nocturnal

- Rituals of Early Modern Jewry.” *Association for Jewish Studies Review* 14, no.1 (1989): 17–46.
- Howes, David. “Architecture of the Senses.” In *Sense of the City: An Alternate Approach to Urbanism*. Edited by Mirko Zardini ve Wolfgang Schivelbusch, 322–334. Montréal: Centre Canadien d’Architecture, 2005.
- Hsu, Eric I. “The Sociology of Sleep and the Measure of Social Acceleration.” *Time & Society* 23, no. 2 (2014): 212–234.
- Hughes, Thomas P. *Networks of Power: Electrification in Western Society, 1880–1930*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1983.
- İleri, Nurçin. “A Nocturnal History of Fin de Siecle Istanbul.” Doktora tezi, Binghamton University, 2015.
- İnalçık, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1973.
- İnalçık, Halil and Donald Quataert. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*. c. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- İpşirli, Mehmet. “Musâhib.” *TDVİA* 31 (2006), 230–231.
- , “Tebdil Gezmek (Osmanlılar’da).” *TDVİA*, 40 (2011): 213–214.
- İsvan, Nurhan. “Illegal Local Trade in the Ottoman Empire and the Guilds of Istanbul, 1725–1726: Suggested New Hypotheses.” *International Journal of Turkish Studies* 5, no. 1–2 (1990).
- Jay, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- , “In the Realm of the Senses: An Introduction.” *American Historical Review* 116, no. 2 (2018): 307–315.
- , “Returning the Gaze: The American Response to the French Critique of Ocularcentrism.” *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*. Edited by Gail Weiss and Honi Fern Haber, 165–182. New York/London: Routledge, 1999.
- de Jong, Fredrick. “The Iconography of Bektashism: A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costumes, Liturgical Objects and Pictorial Art.” *Manuscripts of the Middle East* 4 (1989): 7–29.
- Kafadar, Cemal. “How Dark Is the History of the Night, How

- Black the Story of Coffee, How Bitter the Tale of Love: The Changing Measure of Leisure and Pleasure in Early Modern Istanbul.” *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*.
- , “Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels without a Cause?” In *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*. Baki Tezcan, Karl K. Barbir (ed.). Madison: University of Wisconsin Press, 2007.
- , “On the Purity and Corruption of the Janissaries.” *Turkish Studies Association Bulletin* 15, no. 2 (1991): 273–280.
- Kahil, Abdallah. “The Delight and Ambiguity of Light in Mamluk Architecture.” *God Is the Light of the Heavens and the Earth: Light in Islamic Art and Culture*.
- Karahasanoglu, Selim. “A Tulip Age Legend: Consumer Behavior and Material Culture in the Ottoman Empire (1718–1740).” Doktora tezi, Binghamton University, 2009.
- Karakaya, Zeki. “Göstergebilimsel İşlevler Açısından Ninniler.” *Milli Folklor* 16, no. 61 (2004): 44–57.
- Karal, Enver Ziya. “Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718–1839).” *Tanzimat I; Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*, 13–30. Istanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Karamustafa, Ahmet T. *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Karateke, Hakan. “Illuminating Ottoman Ceremonial.” *God Is the Light of the Heavens and the Earth*, 282–307.
- Karpat, Kemal. *Ottoman Population, 1830–1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- Kaya, Hasan. “Divan , Siirinde Mum.” In *Mum Kitabı*. Emine Gürsöy Naskali (ed.), 117–147. Istanbul: Kitabevi, 2015.
- Kayserilioğlu, Sertaç R., Mehmet Mazak, and Kadir Kon. *Osmanlı’dan Günümüze Havagazının Tarihçesi*. c. 1. Istanbul: İGDA, S, 1999.
- Kazancıgil, Ratip. *Edirne Helva Sohbetleri ve Kış Gecesi Eğlenceleri*. Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi, 1993.
- Keskiner, Philippe Bora and Ünal Araç. “Çerağan Eğlenceleri ve

- Çiçekleri Tarihine Işık Tutan Bir Eser: Tuhfe-i Çerağın." *İstanbul Araştırmaları Yıllığı* 3 (2014): 1–8.
- Kırlı, Cengiz. "A Profile of the Labor Force in Early Nineteenth-Century Istanbul." *International Labor and Working-Class History* 60 (2001): 125–140.
- , "The Struggle over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780–1845." Doktora tezi., Binghamton University, 2000.
- Kleinberg, Aviad M. *Flesh Made Word: Saints' Stories and the Western Imagination*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Koçu, Reşad Ekrem, ed. "Balmumları ile Teşhir (İdam Mahkumları)." *İstanbul Ansiklopedisi*, vol. 4, 2059–2060. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1960.
- Koçu, Reşad Ekrem, *Yeniçeriler*. 3rd ed. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2004.
- Koçu, Reşad. *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri*. 2. baskı. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2002.
- Köprülü, Mehmet. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. 4th ed. Ankara: Türk Tarih Kurumu basımevi, 1991.
- Koslofsky, Craig. "Court Culture and Street Lighting in Seventeenth Century Europe." *Journal of Urban History* 28, no. 6 (2002): 743–768.
- , *Evening's Empire: A History of the Night in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- , "Princes of Darkness: The Night at Court, 1650–1750." *The Journal of Modern History* 79 (2007): 235–273.
- Kozma, Liat. "Wandering about as She Pleases: Prostitutes, Adolescent Girls, and Female Slaves in Cairo's Public Space, 1850–1882." *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 10, no. 1 (2012): 18–36.
- Krimsti, Feras. "The Lives and Afterlives of the Library of the Maronite Physician Hanna Al-Tabib (c. 1702–1775) from Aleppo." *Journal of Islamic Manuscripts* 9, no. 2–3 (2018): 190–217.
- Kuban, Doğan. "Aydınlatma: Osmanlı Dönemi." *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. c. 1, 474–481. İstanbul, Ankara: Tarih Vakfı, Kültür Bakanlığı, 1993.

- Küçük, Bekir Harun. "Early Enlightenment in Istanbul." Doktora tezi, UC San Diego, 2012.
- Kucuk, S. E. "The Story and Conservation Problems of an Industrial Heritage Building in Istanbul: The Sütölce Slaughterhouse." *Structural Studies, Repairs and Maintenance of Heritage Architecture XIV*. C. A. Brebbia, S. Hernández (ed.), 235–346. Southhampton/Boston: WIT Press, 2015.
- Kurnaz, Cemal. *Halk , Siiri ve Divan , Siirinin Müşterikleri*. Ankara: Kurgan Edebiyat, 2011.
- Kutluer, İlhan. "Hikmetül'İ İsrâk." *TDVİA*, 17 (1998): 521–524.
- Latour, Bruno. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Boston: Harvard University Press, 1999.
- Le Gall, Dina. *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450–1700*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Lehmann, Matthias. *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Lemire, Vincent. *Jerusalem 1900: The Holy City in the Age of Possibilities*. Catherine Tihanyi, Lys Ann Weiss (çev.) Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Levin, David Michael, ed. *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Levitt, Theresa. *The Shadow of Enlightenment: Optical and Political Transparency in France 1789–1848*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Lévy, Noémi. "Une institution en formation: la police Ottomane à l'époque d'Abdülhamid II." *European Journal of Turkish Studies* 8 (2008).
- , "Yakından Korunan Düzen: Abdülhamid Devrinden II. Meşrutiyet Dönemine Bekçi Örneği." *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza (18.–20. Yy.)*. Noémi Lévy, Nadir Özbek, Alexandre Toumarkine (ed.), 135–145. İstanbul: Tarih Vakfı, 2010.
- Lewis, Raphaela. *Everyday Life in Ottoman Turkey*. London/New York: Batsford/G. P. Putnam & Sons, 1971.
- Li, Yadan, Wenjuan Ma, Qin Kang et al. "Night or Darkness, Which Intensifies the Feeling of Fear?" *International Journal of Psychophysiology* 97 (2015): 46–57.
- Lohmann, Roger Ivar. "Sleeping among the Asabano: Surprises in

- Intimacy and Sociality at the Margins of Consciousness.” In *Sleep around the World: Anthropological Perspectives*. Katie Glaskin, Richard Chenall (ed.), 21–44. New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- Longhurst, Alan R. *Ecological Geography of the Sea*. San Diego: Academic Press, 1998.
- Lowe, Pam, Cathy Humphreys, and Simon J. Williams. “Night Terrors.” *Violence against Women* 13, no. 6 (2007): 549–561.
- MacArthur-Seal, Daniel-Joseph. “Intoxication and Imperialism: Nightlife in Occupied Istanbul, 1918–23.” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 37, no. 2 (2017): 299–313.
- MacDermot, Violet. *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East: A Contribution to Current Research on Hallucinations Drawn from Coptic and Other Texts*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- Mack, Adam. *Sensing Chicago: Noisemakers, Strikebreakers, and Muckrakers*. Urbana: University of Illinois Press, 2015.
- Mackenzie, Georgina. *The Turks, the Greeks, and the Slavons: Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe*. London: Bell & Daldy, 1867.
- Mackridge, Peter. “The Delights of Constantinople in Eighteenth-Century Greek Literature.” A Talk given to the Levantine Heritage Foundation at the Hellenic Centre, London, 10 Nisan 2018.
- Madox, John. *Excursions in the Holy Land, Egypt, Nubia, Syria, Ect*. London: Richard Bentley, 1834.
- Maksudyan, Nazan. “Introduction.” In *Women and the City, Women in the City: A Gendered Perspective to Ottoman Urban History*. Nazan Maksudyan (ed.), 1–12. New York: Berghahn Books, 2014.
- Manna’, Adil. “Mered ha-naqib al-ashra f bi-yeru shalayim (1703–1705).” *Cathedra: For the History of Eretz Israel and Its Yishuv* 53 (1989): 49–74.
- , *Tarikh filastin fi awakhir al-‘ahd al-‘uthmani, 1700–1918: qira’ajadida*. Beirut: Mu’assasat al-dir as at al-filastiniyah, 1999.
- Marcus, Abraham. *The Middle East on the Eve of Modernity*:

- Aleppo in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Marfany, Joan-Lluis. "Debate: The Invention of Leisure in Early Modern Europe." *Past and Present* 156 (1997): 174–191.
- Margulis, Elizabeth Hellmuth. "Music Is Not for Ears." *Aeon*, 2 Kasım 2017. <https://aeon.co/essays/music-is-in-your-brain-and-your-body-and-your-life>.
- Martykánová, Darina. *Reconstructing Ottoman Engineers: Archaeology of a Profession (1789–1914)*. Pisa: Pisa University Press, 2010.
- Matthee, Rudi. "Alcohol in the Islamic Middle East: Ambivalence and Ambiguity." *Past & Present* 222, 9 (2014): 100–125.
- Mazak, Mehmet. "İstanbul'un Aydınlatma Tarihçesine Giriş." *GazBir* 11 (2011): 116–121.
- McMahon, Darrin M. "Illuminating the Enlightenment: Public Lighting Practices in the Sicèle Des Lumières." *Past & Present* 240, no. 1 (2018): 119–159.
- Meier, Josiane. "Designating Dark Sky Areas: Acotrs and Interests." *Urban Lighting, Light Pollution and Society*. Edited by Josiane Meier, Ute Hasenöhr, Katharina Krause vd., 177–196. New York: Routledge, 2014.
- Meier, Josiane, Ute Hasenöhr, Katharina Krause vd., ed. *Urban Lighting, Light Pollution, and Society*. New York: Routledge, 2015.
- Melbin, Murray. *Night as Frontier: Colonizing the World after Dark*. New York: Free Press, 1987.
- Menchinger, Ethan L. *The First of the Modern Ottomans: The Intellectual History of Ahmed Vasi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Menekşe, Ömer. "XVII ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Hırsızlık Suçu ve Cezası." Ph.D. diss., Marmara University, 1998.
- Mestyan, Adam. "Upgrade? Power and Sound during Ramadan and 'Id Al-Fitr the Nineteenth-Century Ottoman Arab Provinces." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 37, no. 2 (2017): 262–279.
- Metînî, Celâl, and Fatma Kopuz. "Pervane ve Mum." *Ekev Akademi Dergisi* 17, no. 57 (2013): 525–540.
- Meyuhas Ginio, Alisa. "Hayey yom yom be-hug ha-mishpahah ha-sefaradit lefi peyrusho shel r' Ya'aqov Ku ley le-sefer

- bere'shit ba-hibur me-'amlo'ez." *Nashim, zqenum ve-taf: qovets ma'amarim le-khevodah shel Shu lamit Shahar*. Miriam Eliav-Feldon, Yitzhak Hen (ed.), 139–171. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar le-toldot Yiśra'el, 2001.
- Mignot, Vincent. *Histoire De l'empire Ottoman, depuis son origine jusqu'à la paix de belgrade en 1740*. vol. 4. Paris: Le Clerc, 1773.
- Mikhail, Alan. *The Animal in Ottoman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- , "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House." *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*. Edited by Dana Sajdi, 133–170. London: Tauris Academic Studies, 2007.
- , *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Mittermaier, Amira. *Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Mizon, Bob. *Light Pollution: Responses and Remedies*. New York: Springer, 2012.
- Morris, Nina J. "Night Walking: Darkness and Sensory Perception in a Night-Time Landscape Installation." *Cultural Geographies* 18, no. 3 (2011): 315–342.
- Mossensohn, Miri Shefer. *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500–1700*. Albany: State University of New York, 2009.
- Multhauf, Lettie S. "The Light of Street Lanterns: Street Lighting in 17th-Century Amsterdam." *Technology and Culture* 26, no. 2 (1985): 236–252.
- "Mumculuk: Osmanlı Dönemi." *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 5, 497–498.
- Münif Paşa. "Harîk-i İstanbul." *Mecmua-i Fünun*, no. 28 (1281): 148–156.
- Murphey, Rhoads. "Provisioning Istanbul: The State and Subsistence in the Early Modern Middle East." *Food and Foodways* 2, no. 1 (1987): 217–263.
- Musharbash, Yasmine. "Embodied Meaning: Sleeping Arrangements in Central Australia." *Sleep around the World: Anthropological Perspectives*.
- Necipoglu, Gülru. *Architecture, Ceremonial, and Power: The*

- Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. New York/Cambridge, MA: Architectural History Foundation and MIT Press, 1991.
- Niyazioğlu, Aslı. *Dreams and Lives in Ottoman Istanbul: A Seventeenth-Century Biographer's Perspective*. London: Routledge, 2016.
- , “How to Read an Ottoman Poet's Dream? Friends, Patrons and the Execution of Fiğanı (d. 938/1532).” *Middle Eastern Literatures* 16, no. 1 (2013): 48–59.
- Nizri, Michael. *Ottoman High Politics and the Ulema Household*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Novick, Tamar. “Milk & Honey: Technologies of Plenty in the Making of a Holy Land, 1880–1960.” Doktora tezi., University of Pennsylvania, 2014.
- Nye, David. *Electrifying America: Social Meanings of a New Technology, 1880–1940*. New York: ACLS History E-Book Project, 2005.
- O'Dea, William. *The Social History of Lighting*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Ocak, Ahmed Yaşar. “Bektaşılık.” *TDVİA*, c. 5, 373–379.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.–17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı, 1998.
- Olson, Robert W. “The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, no. 3 (1974): 329–344.
- , “Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul: Social Upheaval and Political Realignment in the Ottoman Empire.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20, no. 2 (Mayıs 1977): 185–207.
- Otter, Christopher. *The Victorian Eye: A Political History of Light and Vision in Britain, 1800–1910*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Öz, Baki. *Aleviliğ İftiralar Cevaplar*. 2. basım. İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- , *Alevilik İle İlgili Osmanlı Belgeleri*. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- Özerol, Nazim. “Klasik , Siirde Uyku.” *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2013): 77–98.
- Özkoçak, Selma Akyazıcı. “Two Urban Districts in Early Modern

- Istanbul: Edirnekapı and Yedikule.” *Urban History* 30, no. 1 (2003): 26–43.
- Özmucur, Süleyman, and , Sevket Pamuk. “Real Wages and Standards of Living in the Ottoman Empire, 1489–1914.” *The Journal of Economic History* 62, no. 2 (2002): 293–321.
- Öztekin, Özge. *Divanlardan Yansıyan Görüntüler: XVIII. Yüzyıl Divan Şiirinde Toplumsal Hayatın İzleri*. Ankara: Ürün Yayınları, 2006.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan , Siiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2009.
- Palmer, Bryan. *Cultures of Darkness: Night Travels in the Histories of Transgression*. New York: Monthly Review Press, 2000.
- Pamuk, Şevket. *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler 1469–1998*. Ankara: Devlet İstatik Enstitüsü Matbaası, 2000.
- Payer, Peter. “The Age of Noise: Early Reactions in Vienna, 1870–1914.” *Journal of Urban History* 33 (2007): 773–793.
- Paz, Omri. “Crime, Criminals and the Ottoman State: Anatolia between the Late 1830s and the Late 1860s.” Ph.D. diss., Tel Aviv University, 2010.
- Peirce, Leslie P. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.
- Pennell, Sara. “Making the Bed in Later Stuart and Georgian England.” *Selling Textiles in the Long Eighteenth Century*. Jon Stobart, Bruno Blondé (ed.), 30–45. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- Peri, Oded. *Christianity under Islam in Jerusalem: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*. Leiden: Brill, 2001.
- Pfeifer, Helen. “Encounter after the Conquest: Scholarly Gatherings in 16th- Century Ottoman Damascus.” *International Journal of Middle East Studies* 47 (2015): 219–39.
- Pinch, Trevor and Bijsterveldm Karin, ed. *The Oxford Handbook of Sound Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Quataert, Donald. “Clothing Laws, State, and Society in the

- Ottoman Empire, 1720–1829.” *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (1997): 403–425.
- , “Janissaries, Artisans and the Question of Ottoman Decline, 1730–1826.” In *Workers, Peasants and Economic Change in the Ottoman Empire 1730–1914*, 197–203. Istanbul: Isis, 1993.
- Rabbi Mosheh Ben-Yisra’el Naftali. “Masa’ot R. Mosheh Porayit mi-Prag.” *Masa’ot erets yisra’el*. Y. D. Wilhelm (çev.), 267–323.
- Razavi, Mehdi Amin. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Abingdon: Routledge, 2013.
- Reculin, Sophie. “‘Le règne de la nuit désormais va finir’ l’invention et la diffusion de l’éclairage public dans le royaume de France (1697–1789).” *Doktora tezi*, Charles de Gaulle University, 2017.
- Rée, Jonathan. *I See a Voice: A Philosophical History of Language, Deafness and the Senses*. London: HarperCollins, 1999.
- Refik, Ahmet. *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553–1591)*. Istanbul: Devlet Kitabevi, 1935.
- , *Hicrî on Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000–1100)*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- , *Lale Devri*. Istanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1932.
- Reichardt, Rolf. “Light against Darkness: The Visual Representations of a Central Enlightenment Concept.” *Representations*, no. 61 (1998): 95–148.
- Reindl-Kiel, Hedda. *Leisure, Pleasure and Duty. The Daily Life of Silahdar Mustafa, Éminence Grise in the Final Years of Murad IV (1635–1640)*. Stephan Conermann, Gül Şen (ed.). Berlin: EB-Verlag, Dr. Brandt, 2017.
- Rensen, Peter. “Sleep without a Home: The Embedment of Sleep in the Lives of the Rough-Sleeping Homeless in Amsterdam.” *Night-Time and Sleep in Asia and the West: Exploring the Dark Side of Life*. Brigitte Steger and Lodewijk Brunt (ed.), 87–107. London: Routledge, 2003.
- Rich, Catherine, and Travis Longcore, eds. *Ecological Consequences of Artificial Night Lighting*. Washington, DC: Island Press, 2006.
- Riedler, Florian. “Public People: Temporary Labor Migrants in Nineteenth Century Istanbul.” *Public Istanbul: Spaces and*

- Spheres of the Urban*. F. Ekradt and K. Wildner (ed.), 233–253. Bielefeld: Transcript, 2008.
- Rosenthal, Steven T. *The Politics of Dependency: Urban Reform in Istanbul*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1980.
- Rozen, Minna. “Boatmen’s and Fishermen’s Guilds in Nineteenth-century Istanbul.” *Mediterranean Historical Review* 15, no. 1 (2000): 72–93.
- , *Ha-qehilah ha-yehu dit be-yeru shalayim ba-me’ah hayz*. Tel Aviv: Tel Aviv University and misrad ha-bitachon, hotsa’ah la-or, 1985.
- , *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453–1566*. Leiden: Brill, 2011.
- , “Mered ha-naqib al-ashra f bi-yeru shalayim ba-shanim 1702–1706 umatsavam shel bney ha-hasut ba-‘ir.” *Cathedra: For the History of Eretz Israel and Its Yishuv* 22 (1982): 75–90.
- , “A Pound of Flesh: The Meat Trade and Social Struggle in Jewish Istanbul, 1700–1923.” In *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*. Suraiya Faruqi and Randi Deguilhem (ed.), 195. London: I. B. Tauris, 2005.
- Sajdi, Dana. *The Barber of Damascus Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Sakaoğlu, Necdet and Nuri Akbayan. *Binbir Gün Binbir Gece: Osmanlı’dan Günümüze İstanbul’da Eğlence Yaşamı*. Istanbul: Deniz Bankası, 1999.
- Şakul, Kahraman. “Nizâm-ı Cedid Düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme.” *DİVÂN İlmi Araştırmalar* 19, no. 2 (2005): 117–150.
- Salzmann, Ariel. “The Age of Tulips: Confluence and Conflicts in Early Modern Consumer Culture (1550–1730).” In *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922: An Introduction* 83–106.
- Sariyannis, Marinos. “‘Mob,’ ‘Scamps’ and Rebels in Seventeenth-Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary.” *International Journal of Turkish Studies* 11, no. 1–2 (2005): 1–15.
- , “Neglected Trades: Glimses into the 17th Century Istanbul Underworld.” *Turcica* 38 (2006): 155–179.

- , “Of Ottoman Ghosts, Vampires and Sorcerers: An Old Discussion Disinterred.” *Archivum Ottomanicum* 30 (2013): 191–216.
- , *Ottoman Political Thought Up to the Tanzimat: A Concise History*. Rethymno: Foundation for Research and Technology – Hellas –. Institutue for Mediterranean Studies, 2015.
- , “Prostitution in Ottoman Istanbul, Late Sixteenth–Early Eighteenth Century.” *Turcica* 40 (2008): 37–65.
- , “Time, Work and Pleasure: A Preliminary Approach to Leisure in Ottoman Mentality.” *New Trends in Ottoman Studies: Papers Presented at the 20th CIÉPo Symposium, Rethymno 27 Haziran–1 Temmuz 2012*. Marinos Sariyannis, Gülsün Aksoy-Aivali, Marina Demetriadou vd., ed., 797–811. Rethymno: University of Crete, 2012.
- Sarıcaoğlu, Fikret. *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I. Abdülhamid (1774–1789)*. Istanbul: Tatav, Tarih ve Tabiat Vakfı, 2000.
- , “Osmanlı Muhalefet Geleneğinde Yeni Bir Dönem: İlk Siyasî Bildiriler.” *Belleten* 64, no. 241 (2001): 901–20.
- Sayers, David Selim. “Letâ’ifnâme ve Çokseslilik.” In *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. M. Öcal Oğuz (ed.), 90–99. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.
- , “Sociocultural Roles in Ottoman Pulp Fiction.” *International Journal of Middle East Studies* 49, no. 2 (2017): 215–232.
- , “Tıflî Hikâyelerinin Türsel Gelişimi.” Ph.D. diss., Bilkent University, 2005.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam: 35th Anniversary Edition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.
- Schivelbusch, Wolfgang. *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- , “The Policing of Street Lighting.” *Yale French Studies* 73 (1987): 61–74.
- Schlör, Joachim. *Nights in the Big City: Paris, Berlin, London, 1840–1930*. London: Reaktion, 1998.

- Schur, Nathan. *Toldot yeru shalayim*. vol. 2. Tel Aviv: Devir, 1987.
- Semerdjian, Elyse. “‘Because He Is so Tender and Pretty’: Sexual Deviance and Heresy in Eighteenth-Century Aleppo.” *Social Identities* 18, no. 2 (2012): 175–199.
- , “Naked Anxiety: Bathhouses, Nudity and the Dhimi Woman in 18th-Century Aleppo.” *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 4 (2013): 651–676.
- , “Off the Straight Path”: *Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2008.
- Şentürk, Atillâ. “Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyâre ve Sâbiteler (Burçlar).” *Türk Dünyası Araştırmaları* 90 (1994): 131–180.
- Sevengil, Refik Ahmet. *İstanbul Nasıl Eğleniyordu (1453’ten 1927’ye Kadar)*. İstanbul: İletişim, 1993.
- Sevinçli, Efdal. “Festivals and Their Documentation.” *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World*, 186–207.
- Shafir, Nir. “The Road from Damascus: Circulation and the Re-definition of Islam in the Ottoman Empire, 1620–1720.” Doktora tezi., University of California, 2016.
- Shahar, Ido, and Iris Agmon. “Introduction to Theme Issue: Shifting Perspectives in the Study of Sharia Courts.” *Islamic Law and Society* 15, no. 1 (2008): 1–19.
- Shamash, Layla. “The People of the Night.” *Journal of the Muhiyyidin Ibn ‘Arbi Society*, 14 (1993). Reproduced in <https://ibnarabisociety.org/p-ashamash-the-people-of-the-night/>. erişim: 10 Aralık 2020.
- Shamir, Ronen. *Current Flow: The Electrification of Palestine*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Shaw, Robert. “Controlling Darkness: Self, Dark and the Domestic Night.” *Cultural Geographies* 22, no. 4 (2015): 585–600.
- Shaw, Stanford J. and Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: C. 2, Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808–1975*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Shay, Mary. *The Ottoman Empire from 1720 to 1734 as Revealed*

- in Despatches of the Venetian Baili*. Urbana: University of Illinois Press, 1944.
- Shayegan, Daryush. "The Visionary Topography of Hafiz." Peter Russel (çev.) *Temenos* 6 (1985): 207–233.
- Shweder, Richard A., Lene Arnett Jensen, and William M. Goldstein. "Who Sleeps by Whom Revisited: A Method for Extracting the Moral Goods Implicit in Practice." *New Directions for Child and Adolescent Development* 67 (1995): 21–39.
- Şimşek, Eşma, Elaltuntaş, Ömer Faruk. "Osmanlı Devleti'nde Uygulanan İçki Yasağının Fıkralara Yansıması." *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6 (2018): 21–38.
- Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- , *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Şişman, Cengiz. *The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Smith, Mark M. *How Race Is Made: Slavery, Segregation, and the Senses*. University of North Carolina Press, 2007.
- Sooyong, Kim. *The Last of an Age: The Making and Unmaking of a Sixteenth-Century Ottoman Poet*. Abingdon: Routledge, 2018.
- Steger, Brigitte. "Negotiating Sleep Patterns in Japan." In *Night-Time and Sleep in Asia and the West: Exploring the Dark Side of Life*, 65–86.
- Steger, Brigitte and Lodewijk Brunt. "Introduction: Into the Night and the World of Sleep." *Night-Time and Sleep in Asia and the West: Exploring the Dark Side of Life*, 1–23.
- Sterne, Jonathan, ed. *The Sound Studies Reader*. London: Routledge, 2012.
- Sunar, Mehmet Mert. "Cauldron of Dissent: A Study of the Janissary Corps, 1807–1826." Doktora tezi., Binghamton University, 2006.
- Swanson, Glen W. "Ottoman Police." *Journal of Contemporary History* 7, no. 1 (1972): 243–260.
- Tahhan, Diana Adis. "Sensuous Connections in Sleep: Feelings of

- Security and Interdependency in Japanese Sleep Rituals.” , *Sleep around the World: Anthropological Perspectives*, 61–78.
- Talbot, Michael. *British-Ottoman Relations, 1661–1807: Commerce and Diplomatic Practice in Eighteenth-Century Istanbul*. Woodbridge: The Boydell Press, 2017.
- Tamari, Salim. “The Vagabond Café and Jerusalem’s Prince of Idleness.” *Jerusalem Quarterly File* 19 (2003): 23–36.
- Tamdoğan-Abel, Işık. “Atı Alan Üsküdar’a Geçti ya da 18. Yüzyılda Üsküdar’da , Siddet ve Hareketlilik İşikisi.” In *Osmanlı’da Asayiş, Suç ve Ceza, 18.-20. Yüzyıllar*. Edited by Noémi Lévy and Alexandre Toumarkine, 80–95. Istanbul: Tarih Vakfı, 2010.
- , “L’écrit comme échec de l’oral? L’oralité des engagements et des règlements à travers les registres de cadis d’Adana au XVIII e siècle.” *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 75–76 (1995): 155–165.
- , “Les han, ou l’étranger dans la ville Ottomane.” In *Vivre dans l’Empire Ottoman: sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*. Edited by François Georgeon and Paul Dumont, 319–334. Paris: L’Harmattan, 1997.
- , “Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye’sine ‘Bizim Mahalle.’” *İstanbul* 40 (2002): 66–70.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. Istanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Tanyeli, Uğur. “Norms of Domestic Comfort and Luxury in Ottoman Metropolises, Sixteenth to Eighteenth Centuries.” *The Illuminated Table, the Prosperous House: Food and Shelter in Ottoman Material Culture*. Suraiya Faroqhi and Christoph K. Neumann (ed.), 301–316. Weurzburg: Ergon in Kommission, 2003.
- Taşyakan, Barış. “The Volunteer Firefighters of Istanbul, 1826–1923.” Yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2008.
- Tekeli, İlhan, ed. “Kandiller.” In *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. c. 4, 408.
- Tekin, Şinasi. “Binbir Gece’nin İlk Türkçe Tercümelere ve Bu Hikayelerdeki Gazeller Üzerine.” *Türk Dilleri Araştırmaları* 3 (1993): 239–255.

- Tekin, Zeki. "İstanbul Debbağhaneleri." *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 8 (2015): 349–364.
- Terzioğlu, Derin. "The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation." *Muqarnas* 12, no. 1 (1994): 84–100.
- , "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Misri (1618–1694)." Doktora tezi, Harvard University, 1999.
- Tezcan, Baki. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Tezel, Rıdvan. "Eski Balıkçılık Aleminden Portreler." In *Balık ve Balıkçılık*, 15–20. İstanbul: Et ve Balık Kurumu Umum Müdürlüğü, 1955.
- Thompson, Emily Ann. *The Soundscape of Modernity: Architectural Acoustics and the Culture of Listening in America, 1900–1933*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- Thuckston, Wheeler M. "Light in Persian Poetry." In *God Is the Light of the Heavens and the Earth: Light in Islamic Art and Culture*, 176–195.
- Toledano, Ehud R. *As If Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
- , *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Toprak, Binnaz, İrfan Bozan, TanMorgül et al. *Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. İstanbul: Metis, 2009.
- Toselli, Monica, Angela Costabile, and M. Luisa Genta. "Infant Sleep and Waking: Mothers’ Ideas and Practices in Two Italian Cultural Contexts." *Sleep around the World: Anthropological Perspectives*, 97–112.
- Tuü, Başak. *Politics of Honor in Ottoman Anatolia: Sexual Violence and Socio-Legal Surveillance in the Eighteenth Century*. Leiden: Brill, 2017.
- Tülüveli, Güçlü. "Honorific Titles in Ottoman Parlance: A Reevaluation." *International Journal of Turkish Studies* 11, no. 1–2 (2005): 17–27.
- Türker, Ebru Aykut. "Alternative Claims on Justice and Law: Rural Arson, Poison Murder in the 19th Century Ottoman Empire." Doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2011.

- Uğurlu, Emine Kırıcı. "Kültürel Bellek Aktarıcısı Olarak Ninni." *Milli Folklor* 26, no. 102 (2014): 43–52.
- Unat, Faik Reşit, ed. *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943.
- Ustun, Kadir. "The New Order and Its Enemies: Opposition to Military Reform in the Ottoman Empire, 1789–1807." Doktora tezi, Columbia University, 2013.
- Uzun, Şerife. "Klasik Türk Şiirinde Şeb-i Yeldâ." *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015): 353–370.
- Varlık, Nühket. *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World: The Ottoman Experience, 1347–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Vickrey, Amanda. "His Castle? Thresholds, Boundaries and Privacies in the Eighteenth-Century London House." *Past and Present*, no. 199 (2008): 147–173.
- Vukanovic, T. P. "Witchcraft in the Central Balkans I: Characteristics of Witches." *Folklore* 100, no. 1 (1989): 9–24; no. 2 (1989): 221–236.
- White, Sam. *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Wilson, M. Brett. "The Twilight of Ottoman Sufism: Antiquity, Immorality, and Nation in Yakup Kadri Karaosmanoğlu's Nur Baba." *International Journal of Middle East Studies* 49, no. 2 (2017): 233–253.
- Wishnitzer, Avner. "Eyes in the Dark: Nightlife and Visual Regimes in Late Ottoman Istanbul." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 37, no. 2 (2017): 245–261.
- , "Into the Dark: Power, Light and Nocturnal Life in 18th-Century Istanbul." *International Journal of Middle East Studies* 46, no. 3 (2014): 513–531.
- , "Kerosene Nights: Light and Enlightenment in Late Ottoman Jerusalem." *Past & Present*, n.d.
- , *Reading Clocks, Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- , "Shedding New Light: Outdoor Illumination in Late Ottoman Istanbul." *Urban Lighting, Light Pollution and Society*, 66–84.

- , “The Transformation of Ottoman Temporal Culture in the Long Nineteenth Century.” Ph.D. diss., Tel Aviv University, 2010.
- Wolf-Meyer, Matthew. *The Slumbering Masses: Sleep, Medicine, and Modern American Life*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- Woodall, G. Carole. “Decadent Nights: A Cocaine Filled Reading of 1920s Post-Ottoman Istanbul.” In *Mediterranean Encounters in the City: Frameworks of Mediation between East and West, North and South*. Michela Ardizzoni, Valerio Ferme (ed.), 17–36. Lanham: Lexington Books, 2015.
- Wyse, C. A., C. Selman, M. M. Page et al. “Circadian Desynchrony and Metabolic Dysfunction; Did Light Pollution Make Us Fat?” *Medical Hypotheses* 77, no. 6 (Aralık 2011): 1139–1144.
- Yaari, Abraham. *Masa’ot ‘eretz yisra’el shel ‘olim yehudim: mi-yemey habenayim ve-‘ad re’shit yemey shivat tsiyon*. Tel-Aviv: Gazit, 1946.
- Yarçı, Güler. “Osmanlı’da Mum ve Beykoz İspirmeçet Mumu Fabrikası.” *Mum Kitabı*, 5–84.
- Yaycıoğlu, Ali. “Guarding Traditions and Laws: Disciplining Bodies and Souls: Tradition, Science, and Religion in the Age of Ottoman Reform.” *Modern Asian Studies* 52, no. 5 (2018): 1542–1603.
- , *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Yerasimos, Stefanos. “The Imperial Procession: Recreating a World Order.” *Sûrnâme: An Illustrated Account of Sultan Ahmed III’s Festival of 1720*. Doğan Kuban, Stefanos Yerasimos, Mertol Tulum (ed.) Bern: Ertuğ & Kocabıyık, 2000.
- Yi, Eunjeong. *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage*. Ledien: Brill, 2004.
- Yıldırım, Ali. *Osmanlı Engizisyonu: Zulmün Tarihi*. Kalkedon Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Dursun. *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar*. Ankara: 1976, 1976.
- Yıldız, Aysel Danacı. *Crisis and Rebellion in the Ottoman Empire:*

- The Downfall of a Sultan in the Age of Revolution*. London: I. B. Tauris, 2017.
- Yıldız, Hülya. "Limits of the Imaginable in the Early Turkish Novel: Non-Muslim Prostitutes and Their Ottoman Muslim Clients." *Texas Studies in Literature and Language* 54, no. 4 (2012): 533–562.
- Yılmaz, Fikret. "Boş Vaktiniz VarMı?" *Tarih ve Toplum (Yeni Yaklaşımlar)* 1 (2005): 11–49.
- , "The Line between Fornication and Prostitution: The Prostitute versus the Subaşı (Police Chief)." *Acta Orientalia* 69, no. 3 (2016): 249–264.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2018.
- Yon, Daniel. "Now You See It." *Aeon*, 4 Temmuz 2019. <https://aeon.co/essays/how-our-brain-sculpts-experience-in-line-with-our-expectations>.
- Yumul, Arus. "'A Prostitute Lodged in the Bosom of Turkishness': Istanbul's Pera and Its Representation." *Journal of Intercultural Studies* 30, no. 1 (Şubat 2009): 57–72.
- Zachs, Fruma. "Qolot redumim: shirey 'ereš ke-'aspaqlaryah le-havanat gishot mishtanot klapey yeladim ve-yaldu t be-suryah ha-gedolah." *Ha-mizrahha-hadash* 58 (2019): 33–64.
- Zandi-Sayek, Sibel. *Ottoman Izmir: The Rise of a Cosmopolitan Port, 1840–1880*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- Zarcone, Thierry. "Bektaşîyye." In *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe vd. ed. Leiden: Brill, 2014. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24010
- Zarinebaf, Fariba. *Crime and Punishment in Istanbul, 1700–1800*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- , *Mediterranean Encounters: Trade and Pluralism in Early Modern Galata*. Oakland: University of California Press, 2018.
- Zat, Emdir. *Rakı: The Spirit of Turkey*. Istanbul: Overtteam Yayınları, 2012.
- Ze'evi, Dror. *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s*. Albany: State University of New York Press, 1996.

- , *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- , “The Use of Ottoman Shari’a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal.” *Islamic Law and Society* 5, no. 1 (1998): 35–56.
- Zilfi, Madeline. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600–1800)*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1988.
- , *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference*. New York: Cambridge University Press, 2010.

DİZİN

1703 İsyanı 135

1807 Yeniçeri İsyanı 128

A

Abdal-Ghanı bin 'Isma'ıl al-Nablusı 85

Köprülü Abdullah Paşa 88

Abdülaziz Bey 76, 120

I. Abdülhamid 69, 131, 246

II. Abdülhamid Sultan 113

adalet 134, 247

ahlak 101, 106, 118, 142, 144, 188;

~ bekçiliği 101

ahlaki sapkınlık 114

ahlaki: ~ itibar 105; ~ nizam 153, 185; ~ yoksunluk 292

ahlaksız tercihler 173

ahlaksızlık 144, 152, 159, 175

Ahmed 33, 50, 58, 69, 70, 71, 79, 95,

144, 147, 160, 161, 170, 176, 177,

189, 190, 191, 193, 194, 203, 205,

210, 211, 213, 219, 222, 230, 233,

254, 277, 278, 279, 288, 290, 295,

297, 300, 307, 309, 314, 319, 323

Ahmed Cavid 144, 176

III. Ahmed 33, 69, 70, 278, 295, 297, 323

Ahmed Refik 279

Ahmed Vasıf 170

Ahmed, Shahab 189, 210, 288

Ahmet Haşım 144

akıl ışı 322

Alemdar Mustafa Paşa 128, 129

alkol: ~ satışı 176; ~ tüketimi 187, 217, 226, 231; ~ üretimi 173

Allen, Jonathan 206

Andrews, Walter 79, 80, 81, 108,

186, 191, 192, 193, 194, 197, 211, 225, 315

antik dünya 109, 198

arzu nesnesi 202

asayiş 90, 123, 124

askerî yenilgiler 15

astronomik: ~ alacakaranlık 25; ~ gece 24; ~ şafak 25

aşk 79, 80, 187, 190, 191, 192, 194,

197, 199, 200, 203, 211, 216, 222,

227, 228, 229, 230; ~ dini 190; ~

mezhebi 190, 191, 192, 193, 210,

211, 214, 221, 222, 223, 225, 227,

228, 235, 285, 287, 318

Atali, Jacque 52

ateş oğlanları 223

Attar 191

Avrupa: ~ ekonomileri 243; ~ kentleri 19, 48

ayaklı meyhane 149

Aydınlanma 140, 280, 287, 321, 322, 323

ayn-i cem 204, 205

ayrıcalıklı topluluk kimliği duygusu 288

B

bahçe âlemleri 211, 212, 219

balık âlemleri 221

Balıkthane Nazırı Ali Rıza 19, 44, 144

banilik ilişkileri 80

Batı kültürleri 22

batılılaşıma 278

Batlamyus modeli 196

bedensel arzu 191

bekâr odaları 41, 77, 84, 153

Bekri Mustafa 231, 232, 233, 234

Bektaşî(ler): ~ düzen 169; ~in ritüelle-

ri 205; ~ tarikatı 203, 204; ~ tasavvuf
düzeni 15
Bektaş, John Birge 288
biyolojik: ~ gece 24, 25; ~ ihtiyaç 68
Boutin, Aimée 43, 51
Börekçi, Günhan 307, 308

C

Cabi Ömer 126, 128, 129, 159, 170
cadılık 108
Cantemir, Dimitrie 136, 231
Caulfield, James 41, 47, 119, 120
cemaat 227
cerağ uyandırma 205
cinsel: ~ davranışlar 105; ~ maceralar
23; ~ sapkınlık 114
cinsellik 192
cinsiyet 20, 25, 41, 68, 82, 83, 86,
109, 154, 188, 222
Cohen, Amnon 35, 270
Connor, Steven 53
Crary, Jonathan 20
Czeisler, Charles 70, 268

Ç

Çalış-Kural, Deniz 186, 212
Çelebizade Abdullah Mahir 80
çırağan: ~ eğlenceleri 314, 315; ~ par-
tileri 315

D

D'Ohsson, Mourdagea 41, 44, 145,
146, 164, 265, 295, 313, 314, 315
daireysel imgeler 213
Damad İbrahim Paşa 278, 279, 312,
313, 317, 321, 324
damgalama 108, 118, 145
Dere, Ali 113
devlet: ~ denetimi 96, 97; ~in gözetim
mekanizmaları 227; ~ kontrolü 90,
132; ~ müdahalesi 97
devriye yöntemi 136
Diko Yılmaz, Gülay 168, 259
din 68, 278, 284, 289, 294
dinî sapkınlık 114
dinî: ~ aidiyet 248; ~ otoriteler 206; ~
sapkınlık 108; ~ şenlikler 305
divan şiiri 79

doğaüstü tehlikeler 66, 87
döşek yoldaşı 76, 165
duyu merkezi 91, 100, 140
duyusal deneyimler 48
dünyevi rutinler 217
düzen güçleri 178
düzensizlik yuvası 178

E

Ebu Bekir 199
edebî: ~ gelenekler 48, 224; ~ temsil-
ler 218, 234
edebiyat 81
egemen söylem 169
eğlence 18, 20, 83, 127, 128, 129,
146, 148, 159, 161, 165, 166, 170,
181, 182, 209, 211, 219, 222, 226,
228, 229, 268, 279, 306, 309, 310,
311, 312; ~ alanı 83
Ekirch, Roger 17, 19, 20, 21, 22, 24,
42, 47, 49, 65, 68, 70, 72, 74, 83,
126
ekonomik iktidar 83
elektrik 63, 237, 238, 241, 244
El-Hac Halil Efendi 302
El-Hac Mustafa 97, 98
El-Rouayheb, Khaled 175, 323
Emani 80
endüstriyel ışıklandırma 24
Ergene, Boğaç 95, 108, 109
Ergin, Nina 50, 51
Ergin, Osman Nuri 62, 118
erken modern: ~ Avrupa 108; ~ Av-
rupa geceleri 19; ~ dönem 43, 65, 66,
90, 307; ~ gece 93; ~ İngiliz haneleri
83; ~ Ortadoğu 15; ~ Osmanlı gece-
leri 166; ~ Osmanlı İmparatorluğu
145, 146, 238, 306; ~ Osmanlı kent-
leri 99
erotik duyarlılıklar 219
Vakanüvis Esad Efendi 170
Esrar Dede 195
estetik 190, 191, 219, 230, 258
eşcinsel ilişki 101
evlilik fırsatları 101
Evliya Çelebi 111, 113, 149, 150,
249, 263, 282, 283, 284, 289

- F
 fahişelik 76, 165
 felsefe 92
 fesad 122, 143, 152, 153, 156, 157, 158, 161, 173, 174, 175, 177, 180; ~ fesad yuva(lar)sı 143, 175
 fesadlık 161, 178, 184
 Baş Müftü Feyzullah 264
 fiziksel mekân 53
 Frankland, Charles 85
 fuhuş 32, 101, 106, 120, 155, 157, 160, 173, 176
- G
 gayrimeşru seks 155, 175
 gaz 241
 gazyacı 241
 gece: ~ adanmışlığı 187; ~ âlemleri 185; ~ düzeni 90, 124; ~ eğlence(ler) si 20, 69, 71, 188, 193, 274, 312; ~ ekolojisi 171; ~ hayatı 31, 32, 33, 144, 145, 146, 158, 165, 176, 177, 179, 182, 183; ~ imgesi 196; ~ meclisi 214, 222; ~nin karanlığı 103, 209; ~nin manevi dünyası 193; ~nin tarihi 17, 19, 24; ~nin sosyolojisi; ~nin coğrafyası 17; ~nin antropolojisi 17; ~nin verimliliği 16; ~ toplumsallaşması 187; ~ toplumsallığı 210; ~ uykusu 65, 86; ~ yaşamı 145
 geç dönem Osmanlı romanları 231
 geleneksel: ~ gündelik düzen 217; ~ İslam öğretisi 188
 genel ahlak 90, 99, 107, 108, 120
 genelev 122, 170
 gölge tiyatrosu 142
 gönül: ~ yangını 215; ~ yarası 215
 gönüllü kölelik 202
 görme: ~ bozukluğu 22, 103; ~ duyusu 52, 53; ~ yetisi 53
 görsel rejimler 116
 göz merkezlik 91, 92, 140
 gözetim 101, 169
 Greenwood, Antony 241
 grup normları 101
 gulampare 102
 gün ışığı 95, 286
 gündelik: ~ düzen 143; ~ hayat 295
 gündüz: ~ asayışı 125; ~ ün karanlık hâli 23
 günlük mum tüketimi 264
 güvenlik duygusu 141
- H
 Habsburg İmparatorluğu 67
 Hacı Bektaş Veli 203
 Hafez 190, 191, 225, 230, 325
 hafıza 53
 hakikat perdesi 316
 hâkim normlar 105
 halk edebiyatı 226
 Hamadeh, Shirine 29, 89, 153, 168
 hamamlar 118, 154, 164, 175
 Hamidiye rejimi 233
 Handley, Sasha 21, 22, 65, 70, 72, 83
 haremlilik 83
 Harun Reşit 132, 135, 136
 Harwood, John B. 43, 48, 49, 51, 52
 Haham Hasid Yehudah 208
 hava gazı 145
 Hebesci, Alexander Gika alias Alias 136
 Horowitz, Elliot 208
 Howes, David 48
 Hristiyan dünyası 48
 Hughes, Thomas 240
 hukuki otoriteler 191
 hükümet gözetimi 180
 Hürrem Sultan 290
 hüznün vakti 230
- I
 Ibn Arabi 191, 197
 ısk: ~ın kullanımı 237; ~ kirliliği 16
- İ
 iâşe 93, 243, 244
 ibadet 20, 32, 44, 74, 206
 İbrahim Hakkı Erzurumi 198, 199, 209
 İbrahim Paşa 30, 278, 279, 308, 313, 317, 324
 iç istikrarsızlıklar 15
 içki âlemleri 231
 ideolojik inançlar 48
 ikindi uykusu 74, 87

iktidar 125, 140, 282; ~ ilişkileri 81, 236, 258
iktisadi: ~ sapkınlık 114; ~ düzen 96, 99
ilahi: ~ mutluluk 201; ~ hakikat 213
imparatorluk: ~ güçleri 124; ~ iktidarı imgesi 317; ~ imalathanesi 249
İnalcık, Halil 41, 169, 204, 245
inziva 87
İpşirli, Mehmet 131
İslam: ~ dünyası 48; ~ uygarlığı 322
İslami gelenekler 206
İstanbul meyhaneleri 223, 228
işitme duyusu 30, 42, 92
itaatsizlik 170
İzzet Ali Paşa 315, 316, 319

J

Jay, Martin 23, 52

K

kaçakçılık 94
kadim nizam 97, 98, 99, 260
Kafadar, Cemal 167, 174, 207, 225, 265, 268
Kağıthane bahçeleri 209
kahve yasağı 135
kahvehane(ler) 41, 42, 135, 148, 154, 170, 174, 175, 221, 268, 269
Kalpaklı 79, 80, 81, 186, 192, 194, 197, 225
kamu: ~ düzeni 87, 89, 90, 94, 99, 108, 125, 144, 153; ~ güvenliği 15; ~ sağlığı 16; ~ yararı 134, 153
kamusal: ~ alan 133; ~ eğlenceler 325; ~ hayat 298
kandil: ~ geceleri 293; ~ imgesi 311
kanun dışı söylemler 223
kapitalizm 20
kara koncoloz ruhları 67
karanlığın perdesi 99
Karateke 289, 297, 298, 321, 324
Karateke, Hakan 297, 298
karşıt mutasavvıf pratikler 188
kartezyen gelenek 140
Kâtip Çelebi 24, 172, 217, 288
Kays b. Mülevvah 196

kent: ~ ekonomisi 93; ~ geceleri 220; ~ yoksulları 162, 168
kentsel: ~ altı sınıflar 156; ~ düzen 89, 90, 141; ~ mekân(lar) 105, 140; ~ rutin 295; ~ topluluklar 41; ~ toplum 91
Kırlı, Cengiz 77, 176
kırmızı fenerli mahalleler 160
kızılbaş muhalefeti 109
Klasik Osmanlı şiiri 80
Kleinberg, Aviad 198
Koçu, Reşat Ekrem 150, 172, 180, 222, 223
kolektif: ~ bilinç 194; ~ bilinçaltı 14; ~ dikizleme 95; ~ duyu merkezi 114; ~ eylem 122; ~ kontrol 102; ~ sorumluluk 100
koltuk meyhane(ler)si 148, 149, 171
Konstantinos Mavrikios 137, 303
kontrol etme duyguları 53
korku 15, 31, 54, 60, 87, 89, 119, 122, 126, 128, 139, 141, 220, 304; ~nun yokluğu 139
Koslofsky, Craig 17, 70, 280
kozmetik düzen 296
kötü ruhlar 65, 67
kulluk 78, 79
kumar faaliyetleri 126
Kumkapı meyhaneleri 209
kutsal mekânlar 290
Küçük Çelebizade 63
Küçük Kaynarca Antlaşması 243
külhanbeyi 76
kültür 19, 22, 111, 190

L

Lale Devri 278, 279, 280, 313, 325
y Leblich, Domingo Francisco Jorge Badía 47, 116, 296
Levni 299
lonca(lar) 31, 89, 90, 91, 93, 94, 97, 98, 99, 114, 123, 124, 168, 240, 248, 251, 252, 253, 256, 257, 270, 297, 304; ~ sistemi 99, 248
XIV. Louis 300

M

MacDermot, Violet 198

mahalle(ler): ~ baskınları 120; ~ gözetimi 90, 94; ~in asayışı 125; ~ toplulukları 31, 89, 101, 153, 159, 164, 185, 188

II. Mahmud 15, 177, 178, 246

manevi: ~ seçkincilik hissi 205; ~ üstünlük duygusu 217

mastürbasyon 101

meclis 186, 210, 212, 214, 215, 217, 219, 222, 227, 228, 230, 277, 305, 313; ~in protokolleri 222

Hafız Mehmed 302

II. Mehmed 50

Mehmed Tahir Münif Paşa 62

mehtab: ~ gezintileri 219; ~ seyri 50, 217, 218, 219, 220

mekânsal nizam 153

meşruiyet sistemi 280

Metropolitan Gaz Yasası 262

Mevlana 191, 290

meyhane(ler) 41, 88, 129, 146, 148, 149, 160, 172, 170, 172, 175, 178, 179, 209, 222, 223, 224, 225, 232

Mikhail, Alan 23, 100

Mirzazade Ahmed Neyli 319

Mirzazade Mehmed Emin Salim 81, 223,

modern: ~ Batı toplumları 92; ~ dönem 65, 90, 101, 307; ~ gece 23, 185; ~ öncesi geceler 22; ~ öncesi kentsel çevre 92

Momarts, Gaspara Ludovico 221

muğlaklık 185, 187, 190, 191, 217

muhalefet 15, 158

mum: ~ arzı 241, 246; ~ darlığı 247; ~ endüstrisi 254; ~ ışığı 211; ~ imalat-haneleri 250, 260; ~ söndürme iftirası 111

IV. Murad 114, 130, 133, 135, 138, 226, 231, 232

III. Mustafa 69, 127, 136, 304

mutlak güvenlik 54

müesses nizam 98, 143, 187

Münif Paşa 62, 63

müphemlik 187, 190, 191, 217

Müslüman haneler 83

Mütercim Ahmed Asım Efendi 219, 290

N

Nabizade Nazım 218, 219

Nablusi 85, 86

Haham Naftalı, Moshe Ben-Yisra'el 181, 271

Naima 114, 130, 133, 134, 135, 136, 139

namus 101, 105, 107, 187; ~ siyaseti 107

narh fiyatları 97, 98, 261

Naşid 218

Nedim 213, 214, 315, 317

nihai: ~ özgürlük 202; ~ tahakküm 202

nizam 23, 96, 97, 98, 112, 139, 153, 185, 227, 282, 289; ~ın ışığı 304; ~ın kolektif doğası 96

nurun metafiziği 286

O

Ortaçağ 19, 75, 114, 124, 197

ortodoks Müslüman normları 109

Enderunlu Osman Vasıf Bey 201, 202

Osmanlı: ~ aydınlatma sistemi 33, 238, 254, 256, 281; ~ Devleti 78, 296; ~ divan şiiri 79, 194, 211; ~ dünyası 40; ~ düzeni 90; ~ edebiyatı 194; ~ geceleri 19, 291; ~ gölge tiyatrosu 123; ~ hegemonyası 211; ~ iae sistemi 243, 281; ~ iktidar koridoru 137; ~ İmparatorluğu 14, 22, 23, 64, 65, 70, 71, 74, 76, 82, 83, 85, 108, 137, 140, 174, 208, 221, 238, 248, 274, 286, 288, 322, 326; ~ İstanbulu 28, 62, 118, 145, 162; ~ kentleri 48, 55, 68, 93, 102, 148; ~ kültürü 144; ~ madunları 79; ~ seçkin çevreleri 186; ~ seçkin şiiri 79; ~ seçkin toplumu 194; ~ Sünni iktidar yapısı 204; ~ şenlik(ler)i 298, 299, 304; ~ şiiri 192, 212, 213; ~ toplumu 74, 81, 191; ~ yönetimi 67, 82, 124, 130, 192, 204

otorite 112, 125, 291, 294, 308

Ö

ölüm: ~ sessizliği 47, 119; ~ün içkisi 135

halife Ömer 132

özel: ~ alan 83; ~ gece ibadeti 208

P

padişah: ~ın gözetimi 135; ~ın gücü 52; ~ın otoritesi 15, 97; ~ otoritesi 96
panoptik gözetim 116
Papo 101, 102
Haham Pappo, Eli'ezer 82, 101
parçalı uyku 21
Pardoe, Julia 49, 269, 283
Pasarofça Antlaşması 243
pazarbaşı 97
Platon 140
popüler temsiller 234
Pouqueville, François 76, 118, 174

R

Ragıp Sadrazam Koca Paşa 305
Ramazan geceleri 295
Reculin, Sophie 17, 237, 263
resmî şiddet 89
Rycaut, Paul 110

S

Şeyh Safi al-Din 112
sanat 92
sanayi: ~ devrimi 22; ~ öncesi aydınlatma 237; ~ öncesi aydınlatmanın ekolojisi 237
sanayileşme öncesi: ~ gece 54; ~ kentler 43; ~ toplumlar 83
sanayileşmiş: ~ aydınlatma 237; ~ ışığın sistemleri 241
sapkın cinsel pratikler 108
saray: ~ gecesi 310; ~ siyaseti 306
sarhoşluk hâli 219
Sarıcaoglu, Fikret 69, 131
savurganlık kültürü 279
Schivelbusch, Wolfgang 17, 19, 48, 237
seçkin gece eğlencesi 220
sefahat yurdu 142
seks âlemleri 109
selamlık 83
III. Selim 50, 69, 70, 132, 137, 176, 177, 179, 290, 293, 303
Sultan III. Selim 50, 70, 132, 137, 176, 177, 290, 293

Şehzade Selim 303

sembolizm 205

serbest zaman 20, 25, 32, 69, 71, 73, 306, 307, 310, 311, 321

sevgi 79

sevgilinin güzelliği 195

Seyyid Hasan Nuri 225, 226

Seyyid Vehbi 277

Seyyin Hüseyin Vehbi 299

Shaw, Stanford 176

Shayegan, Daryush 190

Shoberl, Frederic 125

sınıfsal farklılıklar 188

Sıvazi Mustafa Ağa 170

sivil toplum kuruluşları 16

siyasi otorite 135, 293

sokak: ~ aydınlatması 19, 115, 116; ~ köpekleri 49, 100

sosyal: ~ bilimler 20; ~ sınıf hiyerarşileri 68

sosyoekonomik sınıf 274

sosyo-politik nizam 299

Suhrawardi 191, 287, 288

Sünni: ~ imgeler 318; ~ İslam 34, 177, 206, 285; ~ İslam idealleri 177

Ş

Şanizade Vakanüvis 247

şarap 176, 186, 191, 210, 212

Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi 132, 142, 183, 184, 185, 220

şenlik(ler) 183, 297, 298; ~ nizamı 304

şenlikli ışıklandırmalar 296

Şeriat 60, 103, 123, 145, 152, 193, 203, 205, 287

şeylerin düzeni 97

şiddet 15, 45, 59, 60, 128, 154, 157

Şişman, Cengiz 111

T

al-Tabib, Hanna 88, 89, 128, 134, 139

tahkimat cinneti 54

tasavvuf: ~ düzeni 190; ~ ilmi 197; ~

söylemi 286, 288; ~ tekkeleri 209

tefekür mekânı 229

tekne: ~ âlemleri 221; ~ sefası kültürü 50
 tendâşlık 80
 تنها mekânlar 85
 Tietz, Friedrich 49, 63
 topluluk dayanışması 15, 32, 169
 toplumsal: ~ cinsiyet 20, 41, 82, 83, 109, 188, 222; ~ düzen 52, 139; ~ etkileşim 191, 211; ~ gece 25, 26, 42; ~ gerilimler 151; ~ gözetim 102; ~ gündüz 25, 42; ~ hayat 79; ~ hiyerarşiler 51, 83, 274; ~ inşa 140; ~ kontrol 51, 90; ~ sınıf 20, 86; ~ sınırlar 295; ~ statü 87; ~ yükümlülükler 306
 toplumun alt tabakaları 204
 Baron de Tott, François 63, 127, 128, 129, 267, 268, 304, 305
 Türk sözlü geleneği 132
 tütün yasası 135

U
 ucuz: ~ aydınlatma 43; ~ yapay aydınlatma 25
 uyanıklık 22, 25, 26, 72, 162, 197
 uyku 20, 21, 22, 25, 26, 40, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 102, 130, 162, 194, 197, 198, 199, 200, 205, 224, 268, 307, 312; ~ bozuklukları 21, 82; ~ dindarlığı 65; ~ döngüleri 162; ~ eşitsizlikleri 83; ~ hiyerarşisi 77; ~ mekân(lar)ı 21, 68, 84; ~ ortamları 83; ~ rutinleri 87; ~ zamanı 20, 21, 130
 uykusuzluk 82, 194, 209

Ü
 Üst sınıfların kültürel dünyası 221

V
 Vahidi 318, 319, 324, 325
 Vestfalya Barışı 280
 Vickrey, Amanda 54, 55
 Vukanovic, Tamotir P. 66

W
 White, Charles 23, 44, 49, 61, 71, 78, 79, 84, 85, 100, 116, 172, 241, 243, 249, 277, 281

Y
 Yahudi: ~ gelenekleri 110; ~ toplumu 101, 102
 Yahya Kemal 278.
 yapay: ~ aydınlatma 25, 52, 90, 236; ~ ışıklandırma 16, 17, 25, 27
 yasadışı ticaret 94, 99, 261, 380
 yasal: ~ lonca prosedürü 98; ~ performans 96; ~ statü 101
 yatak takımları 85
 yeme mekânı 84
 yeniçeri(ler) 15, 27, 30, 33, 34, 97, 105, 110, 124, 125, 126, 128, 143, 154, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 178, 179, 259, 260, 282, 304, 308; ~ statüsü 167
 yermerkezci model 213
 yoldaş halkası 224
 yüksek estetik duyarlılıklar 219

Z
 Zarinebaf, Fariba 61, 76, 89, 90, 100, 125, 135, 146, 151, 153, 157, 160, 161, 165, 169, 173, 279
 Ze'evi, Dror 29, 83
 zecriye vergisi 176, 179
 Zerati, Rycout 110
 zifiri karanlık 28, 53, 317

Osmanlı'nın izbe sokaklarına saptığımızda sokakta kimleri görmeyiz ki? İsyan hazırlığında olan yeniçerileri mi, hırsızları mı, sokak köpeklerini mi, iştret âlemlerinin müdavimlerini mi? Gece sokakta yürüyenler karanlığın perdesi altında gözlerden irak kalabilirdi, peki ya kulaklardan?

Padişahın, deliksiz bir uykunun sadece ihtimaline sahip olabildiği gecede, yapay ışıkların nazarından, kolektif dikizden kaçan başka bir Osmanlı nizamı kurulurdu. Herkesin bilip de sustuğu, sadece karanlıkta kol gezen başka bir âlemde bu. Gündüzün muktedir ve makbulü, yerini gecenin kendi muvazenesine bırakır, hiyerarşiler değişir, gözlerden uzak olmanın özgürlüğü, görememenin korkusuyla bir araya gelirdi. Deliksiz uykunun imkânını ancak sokaktakiler belirlerdi.

Başta İstanbul olmak üzere, 18. yüzyılın Osmanlı kentlerinde karanlık, gölge ve ışık farklı iktidar ilişkilerini, var olma biçimlerini ve gündelik hayatı belirleyen, görül(e)meyen ama hissedilen sınırlardı. Görülmek veya görülmemek ait olunan sınıfa göre lüks veya tehlike unsuru olabilirdi. Elinizdeki kitabın yazarı, bu iki ihtimalin bağlama göre padişaktan sokak serserisine, evinde derin uykusuna dalan mazbut mahallelilerden bekâr odalarının sakinlerine nasıl değiştiğini bizlere gösteriyor. Ayrıca, çeşitli arşiv kaynakları ve zengin edebî metinlerle farklı toplumsal grupların karanlık deneyimlerine bir nevi "ışık tutuyor".

FOL

GECE
ÇÖKERKEN

KİTAP NO / 237

BASKI / 1



/folkitap



/folkitap



/folkitap

ISBN 978-625-8242-25-6



9 786258 242256

